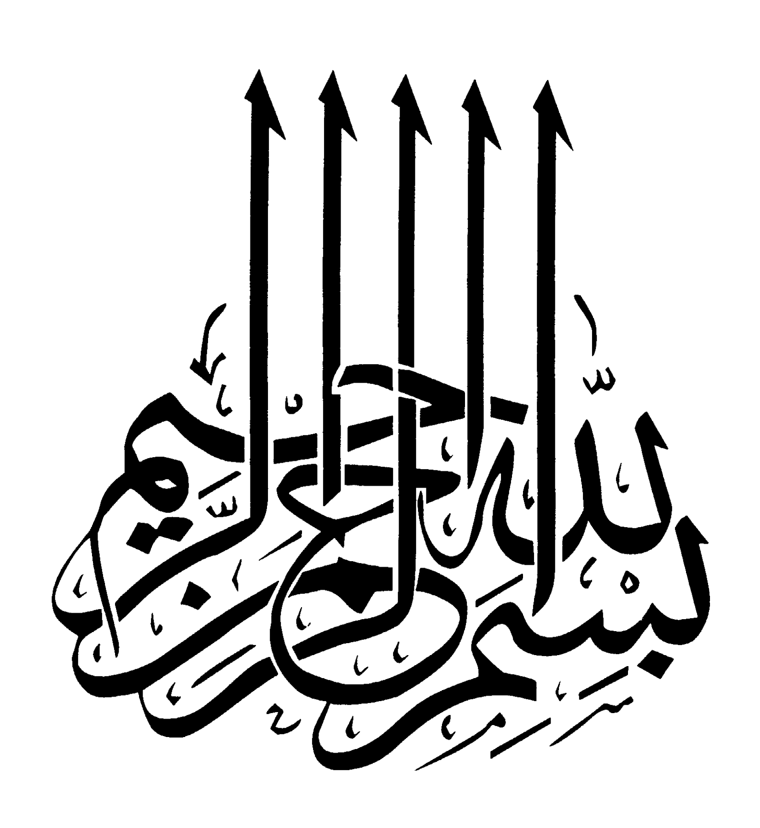

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات في تاريخ الجزيرة العربية

الكتاب الخامس

الجزيرة العربية

من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري

(الجزء الثاني)

هيئة التحرير

أ. د. عبدالعزيز بن صالح الهلابي

أ. د. أحمد بن عمر الزيلعي

أ. د. محمد بن فارس الجميل

د. مشلح بن كميخ المريخي

د. خالد بن عبدالكريم البكر

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

كلية الآداب قسم التاريخ

الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري/كلية الآداب قسم التاريخ - الرياض، ١٤٢٦هـ

٢ مج

ردمك : ٤ - ٩٢٦ - ٣٧ - ٩٩٦٠ (مجموعة)

٠ - ٩٣١ - ٣٧ - ٩٩٦٠ (ج٢)

١- الجزيرة العربية - تاريخ- العصر العباسي أ- العنـوان

ديوي٩٥٣,٧٣٩١ ١٤٢٦/٦٠٤٣

رقم الإيداع : ١٤٢٦/٦٠٤٣

ردمك : ٤ - ٩٢٦ - ٣٧ - ٩٩٦٠ (مجموعة)

٠ - ٩٣١ - ٣٧ - ٩٩٦٠ (ج٢)

النشر العلمي والمطابع ١٤٢٧هـ

المحتويات

(الجزء الأول)

دراسات تاريخ في الجزيرة العربية

هـــذا عـــنوان لسلســـلة من الدراسات في تاريخ الجزيرة العربية، تحتوي على الأبحاث التي قدمت في الندوات العالمية الخمس. كانت الندوة الأولى نظمها قسم التاريخ بكلية الآداب، بجامعة الملك سعود (الرياض آنذاك) في جمادى الأولى ١٣٩٧هـــ (أبـــريل/ نيسان ٩٧٧م)، وموضوعها: "مصادر تاريخ الجزيرة العربية" ويحوي أبحاثها الكتاب الأول في جزأين.

أما الندوة العالمية الثانية فكان قد اشترك في الإعداد لها وعقدها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بالكلية ذاتها، في جمادى الأولى ١٣٩٩هـــ (أبريل/نيسان ١٩٧٩م) وموضوعها:

"الجزيرة العربية قبل الإسلام" ويضم أبحاثها الكتاب الثاني.

أمـــا الـــندوة العالمـــية الثالثة التي نظمها القسمان فعقدت في الفترة ١٥-٢١ محرم ١٤٠٤هـــ (٢١-٢٧ أكـــتوبر/تشرين الأول ١٩٨٣م)، وموضوعها: "الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين"، ويضم أبحاثها الكتاب الثالث بجزئين.

وأمـــا الندوة العالمية الرابعة التي نظمها القسمان وعقدت في الفترة ٧-٩ ذي القعدة ١٤٢٠هـــ (١٣-١٥ فـــبراير/ شـــباط ٢٠٠٠م) وموضوعها: "الجزيرة العربية في العصر الأموي"، فإن أبحاثها يضمها الكتاب الرابع بجزء واحد.

وأما الندوة العالمية الخامسة التي نظمها القسمان فقد عقدت في الفترة ٢١- ٢٣ محرم ١٤٢٤هـــ (٢٤- ٢٦ مـــارس/ آذار ٢٠٠٣م) وموضوعها: "الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري"، ويضم أبحاثها هذا الكتاب وهو الكتاب الخامس من حيث التسلسل.

والقســـمان يعدان الآن لعقد الندوة العالمية السادسة لتاريخ الجزيرة العربية وموضوعها: "الجزيرة العربية من بداية القرن الخامس حتى نهاية القرن السابع الهجري"، وسوف تنشر أبحاثها في الكتاب السادس إن شاء الله.

لجان الندوة

أولاً: اللجنة التحضيرية

١- أ. د. عبدالعزيز بن صالح الهلابي	قسم التاريخ	رئيساً
٢- د. عويضة بن متيرك الجهني	رئيس قسم التاريخ	نائباً للرئيس
٣- د. خليل بن إبراهيم المعيقل	قسم الآثار والمتاحف	نائباً للرئيس
٤- د. مشلح بن كميخ المريخي	قسم الآثار والمتاحف	مقرراً للجنة
٥- أ. د. عبدالله بن محمد السيف	قسم التاريخ	عضواً
٦- أ. د. أحمد بن عمر الزيلعي	قسم الآثار والمتاحف	عضواً
٧- أ. د. سعد بن محمد الغامدي	قسم التاريخ	عضواً
٨- أ. د محمد بن فارس الجميل	قسم التاريخ	عضواً
٩- د. عبدالله بن إبراهيم العسكر	قسم التاريخ	عضواً
١٠- د. عبدالغفور بن إسماعيل الروزي	قسم التاريخ	عضواً
١١- د. عبدالله بن علي الزيدان	قسم التاريخ	عضواً
١٢- د. عبدالرحمن بن مديرس المديرس	قسم التاريخ	عضواً
١٣- د. عبدالله بن إبراهيم العمير	قسم الآثار والمتاحف	عضواً
١٤- د. سعد بن عبدالله القحطاني	قسم التاريخ	عضواً
١٥- د. خالد بن عبدالكريم البكر	قسم الآثار والمتاحف	عضواً
١٦- د. طلال بن محمد الشعبان	قسم الآثار والمتاحف	عضواً
١٧- د. عبدالله بن عبدالرحمن الدوسري	قسم الآثار والمتاحف	عضواً

ثانياً: اللجنة العلمية

١- أ. د محمد بن فارس الجميل	قسم التاريخ	رئيساً
٢- أ. د. أحمد بن عمر الزيلعي	قسم الآثار والمتاحف	عضواً
٣- أ. د. سعد بن محمد الغامدي	قسم التاريخ	عضواً

٤- د. خليل بن إبراهيم المعيقل	قسم الآثار والمتاحف	عضواً
٥- د. عبدالله بن علي الزيدان	قسم التاريخ	عضواً
٦- د. عبدالغفور بن إسماعيل الروزي	قسم التاريخ	عضواً

ثالثاً: أمانة الندوة

١- د. مشلح بن كميخ المريخي	قسم الآثار والمتاحف	أميناً
٢- أ. نايف بن عبيد ثنيان الحربي	قسم التاريخ	عضواً

رابعاً: اللجنة المالية

١- د. سعد بن عبدالله القحطاني	قسم التاريخ	مقرراً
٢- د. مشلح بن كميخ المريخي	قسم الآثار والمتاحف	عضواً

خامساً: لجنة البرنامج

١- أ. د. عبدالعزيز بن صالح الهلابي	قسم التاريخ	رئيساً
٢- أ. د محمد بن فارس الجميل	قسم التاريخ	عضواً
٣- د. سعد بن عبدالله القحطاني	قسم التاريخ	عضواً
٤- د. مشلح بن كميخ المريخي	قسم الآثار والمتاحف	عضواً

سادساً: لجنة العلاقات

١- د. سعد بن عبدالله القحطاني	قسم التاريخ	رئيساً
٢- د. مشلح بن كميخ المريخي	قسم الآثار والمتاحف	عضواً
٣- أ. بندر البصيص	الإدارة العامة للإعلام والعلاقات الجامعية	عضواً
٤- أ. نايف بن عبيد ثنيان الحربي	قسم التاريخ	عضواً
٥- أ. عادل بن هزاع القحطاني	قسم التاريخ	عضواً

مقدمو الأبحاث عند انعقاد الندوة

(أسماء مقدمي الأبحاث وعناوينهم عند انعقاد الندوة)

البابطين، د. إلهام أحمد

قسم التاريخ -مركز الدراسات الجامعية للبنات- جامعة الملك سعود -الرياض

بطانية، أ. د. محمد ضيف الله

قسم التاريخ -جامعة اليرموك- إربد- المملكة الأردنية الهاشمية

البكر، د. خالد بن عبدالكريم

قسم التاريخ -جامعة الملك سعود- الرياض

بوتشيش، أ. د. إبراهيم القادري

قسم التاريخ -جامعة مولاي إسماعيل- مكناس -المغرب

البيطار، أ. د. أمينة محمد علي

قسم التاريخ -مركز الدراسات الجامعية للبنات- جامعة الملك سعود -الرياض

جارالله، د. عبدالرحمن حسن

قسم التاريخ -جامعة صنعاء- الجمهورية العربية اليمنية

أبوجبلة، د. عامر جاد الله

قسم الآثار والسياحة -جامعة مؤته- الكرك -المملكة الأردنية الهاشمية

الجميل، أ. د. محمد بن فارس

قسم التاريخ -جامعة الملك سعود- الرياض

الحارثي، أ. د. ناصر بن علي

قسم التاريخ والحضارة الإسلامية -جامعة أم القرى- مكة المكرمة

الحارثي، د. عبدالله بن ناصر

قسم التاريخ -جامعة السلطان قابوس- سلطنة عُمان

الحداد، د. عبدالله عبدالسلام

قسم التاريخ -جامعة صنعاء- الجمهورية العربية اليمنية

مقدموا الأبحاث عند انعقاد الندوة

أباحسين، د. علي

مركز الوثائق التاريخية —البحرين

الروزي، د. عبدالغفور بن إسماعيل

قسم التاريخ –جامعة الملك سعود– الرياض

الروسان، د. محمود

قسم التاريخ –جامعة اليرموك– إربد– المملكة الأردنية الهاشمية

الزيدان، د. عبدالله بن علي

قسم التاريخ –جامعة الملك سعود– الرياض

الزيلعي، أ. د. أحمد بن عمر

قسم الآثار والمتاحف –جامعة الملك سعود– الرياض

السروري، أ. د. محمد عبده

قسم التاريخ –جامعة تعز– الجمهورية العربية اليمنية

السري، د. أحمد بن علي حيدر

قسم التاريخ والآثار –جامعة الإمارات العربية المتحدة– العين –الإمارات العربية المتحدة

السنيدي، د. عبدالرحمن

قسم التاريخ –جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية– الرياض

السويلم، د. ابتسام عبدالمحسن

قسم التاريخ –مركز الدراسات الجامعية للبنات– جامعة الملك سعود —الرياض

سيف، د. علي سعيد

قسم التاريخ –جامعة صنعاء– الجمهورية العربية اليمنية

الشجاع، أ. د. عبدالرحمن

قسم التاريخ –جامعة صنعاء– الجمهورية العربية اليمنية

الطايش، د. علي

قسم التاريخ –جامعة الملك سعود– الرياض

الطراونة، أ. د. خلف فارس

قسم الآثار والسياحة –جامعة مؤته– الكرك –المملكة الأردنية الهاشمية

العامودي، د. محمود

قسم التاريخ –الجامعة الإسلامية– غزة

مقدموا الأبحاث عند انعقاد الندوة

العسكر، د. عبدالله بن إبراهيم

قسم التاريخ -جامعة الملك سعود- الرياض

علي، د. أحمد رجب محمد

قسم التاريخ والآثار -جامعة الإمارات العربية المتحدة- العين -الإمارات العربية المتحدة

القحطاني، د. سعيد بن عبدالله

قسم التاريخ -جامعة الملك سعود- الرياض

المحمودي، د. أحمد

قسم التاريخ – جامعة مولاي إسماعيل- مكناس –المغرب

موسى، أ. د. عز الدين عمر موسى

قسم التاريخ -جامعة الملك سعود- الرياض

الهلابي، أ. د. عبدالعزيز بن صالح

قسم التاريخ –جامعة الملك سعود- الرياض

ولد داداه، أ. د. محمد ولد مولود

نواكشوط –الجمهورية الإسلامية الموريتانية

يوسف، د. فرج الله أحمد

دار القوافل للنشر والتوزيع- الرياض

تمهيد

تتشرف الندوة العالمية لدراسات تاريخ الجزيرة العربية بإصدار "الكتاب الخامس" من سلسلة تاريخ الجزيرة العربية وهو يضم معظم أبحاث الندوة العالمية الخامسة وموضوعها:

"الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية وحتى نهاية القرن الرابع الهجري"

وعقدت في الفترة ٢١ -٢٣ محرم ١٤٢٤هـ (٤٢ - ٢٦ مارس/آذار ٢٠٠٣م) وقد اشترك في تنظيمها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب، جامعة الملك سعود بالرياض.

وتتقدم الندوة بالشكر والتقدير للباحثين الكرام من خارج المملكة العربية السعودية ومن داخلها الذين أسهموا ببحوث قيمة في هذه الندوة التي يضمها هذا السفر، كما تشكر المشاركين في الندوة من غير الباحثين لإسهامهم الفعال في الحوار والمناقشة مما ساهم في إثراء البحوث وتدارك ما في بعضها من نقص أو قصور.

والتزاما منا في قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بمواصلة كتابة تاريخ الجزيرة العربية من خلال حلقات هذه الندوة وبمشاركة زملائنا أساتذة التاريخ والآثار في كل الجامعات والمؤسسات العلمية فسوف يكون موضوع الندوة السادسة:

"الجزيرة العربية من بداية القرن الخامس وحتى نهاية القرن السابع الهجري"

(١١١٠ - ١٣٠٠م)

وقد أعدت محاورها وأرسلت الدعوات للباحثين والمختصين للمشاركة، وسوف تعقد في الفترة من ٥ صفر ١٤٢٧هـ الموافق ٥ مارس ٢٠٠٦م، وحتى ٩ صفر ١٤٢٧هـ الموافق ٩ مارس ٢٠٠٦م.

والندوة رئيسا وأعضاء مدينون بالشكر والتقدير لمعالي مدير الجامعة الأستاذ الدكتور عبدالله بن محمد الفيصل لوضع إمكانات الجامعة سواء المادية أو الخدمات والمرافق تحت تصرفنا واهتمامه بها ومتابعة تنظيمها والتأكد من جودة مطبوعاتها وتوج ذلك برعايته لافتتاحها، كما يشكرون سعادة وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي (مدير جامعة القصيم حاليا) الأستاذ الدكتور خالد بن عبدالرحمن الحمودي لمؤازرتنا في كل ما كان يقع تحت اختصاصه فساهم في إنجاحها، ويخصون كذلك عميد كلية الآداب الأستاذ الدكتور رشود بن محمد الخريف الذي ساهم في

تذليل العقبات التي اعترضتها، ومتابعة أعمالها والحرص على إنجاحها.

وواجب الشكر حق علينا للأخوة الكرام في العلاقات العامة وعلى رأسهم الزميل الدكتور علي بن دبكل العتري لما بذلوه من جهود كبيرة على كل المستويات، وللعاملين بالنشر والمطابع بالجامعة لما قاموا به من عمل متقن ودقيق نقدره لهم في المجلدات السابقة، ونحن على يقين أنهم سوف يبذلون قصارى جهدهم في طباعة وإخراج هذا الكتاب بمستوى يليق بسمعة جامعة الملك سعود.

وختاما أسأل الله تعالى أن يجعل عملنا خالصا لوجهه، وأن يوفقنا للصواب في القول والعمل، إنه سميع مجيب.

رئيس الندوة

أ. د. عبدالعزيز بن صالح الهلابي

المقدمة

تنوعـــت موضوعات "الكتاب الخامس" فشملت جوانب هامة من تاريخ الجزيرة العربية في الحقبة الزمنية التي تبدأ مع بداية الدولة العباسية وتنتهي مع نهاية القرن الرابع الهجري وليس للنهاية أي معنى موضوعي سوى أن العصر العباسي مدتـــه الزمنية طويلة واقتضت الضرورة شطره إلى شطرين، حتى نكمل الشطر الثاني من هذا العصر في أبحاث الندوة السادسة لتاريخ الجزيرة العربية. وبدأ الكتاب بالأحوال العامة في الجزيرة العربية قبل قيام الدولة العباسية ليكون بمثابة تمهـــيد وانـــتقال بين عصرين. وتناولت أبحاث أخرى بعض حركات التمرد (الثورات)، وبعض الحركات التي حملت مضـــمونا عقديا في نواحي متفرقة من الجزيرة العربية وناقشت أسبابها المحلية والأسباب الناجمة عن سياسات الحكومة المركـــزية في بغداد، ووسائل إخمادها والنتائج التي تمخضت عنها. أما الأبحاث التي تناولت الجوانب الاقتصادية فهي اثنان وهذا يكشف أن تغطية هذا الجانب المهم ومثله الدراسات المجتمعية لا زالت بحاجة كبيرة إلى المزيد من البحوث والدراســـات. أمـــا الأبحـــاث الـــتي عنيت بالموضوعات الحضارية خاصة الحركة والتواصل العلمي بين أقاليم الدولة الإســـلامية فهـــي معقولـــة من حيث حجمها وممتازة من حيث معالجتها. ومن حسن حظ هذه الندوة أنها بمقارنتها بســـابقتها حظيت ببحوث آثارية متنوعة وغنية فمنها المكتشفات الأثرية وعمارة المساجد والكتابات والمسكوكات. كمـــا تميزت أبحاث هذه الندوة بتغطيتها لمعظم أقاليم الجزيرة العربية بدأ من الحجاز ثم وسط الجزيرة فشرقها فجنوبها الغـــربي ونقصد تهامة ثم اليمن، وقد حظيت اليمن بنصيب طيب نتيجة لمساهمة كريمة من عدد من الباحثين اليمنيين. وكذلك خدمت العلاقات العلمية بين الجزيرة العربية وكل من المغرب والأندلس خدمة طيبة.

أمـــا عملنا في هيئة التحرير فتمثل في حرصنا على أن تكون الأبحاث في نسق واحد من حيث التوثيق وطريقة الإحالات على المصادر والمراجع ووضعها في أواخر البحوث. كما التزمنا أن تقتصر تعديلاتنا التحريرية على الشكل والصـــياغة ولا تمـــس المضمون بحال من الأحوال مثل تصويب أسماء الأشخاص والأمكنة وما إلى ذلك، فإن كان لنا ملاحظة على المضمون أبديناها على الباحث إن شاء أخذ بها أو صرف النظر عنها.

أما ترتيب الأبحاث فقد خضع لاعتبارات ثلاثة هي التسلسل الزمني والتقارب الموضوعي والتقارب المكاني، و لم يدخل في الاعتبار مكانة الباحثين ورتبهم العلمية.

نتقدم بالشكر الجزيل للزملاء الباحثين على تعاونهم معنا ونعتذر لهم وللقراء جميعا إن شاب عملنا بعض القصور علما أننا بذلنا جهدنا على أن يخرج هذا السفر بأفضل صورة ممكنة.

ختاما نشكر كل من ساهم في عقد الندوة وشارك فيها باحثا ومشاركا ومنظما ونخص بالشكر والتقدير النشر العـــلمي ومطـــابع الجامعـــة على تعاونهم وحرصهم على إتقان طباعة هذا الكتاب وعلى رأسهم المشرف على النشر العلمي والمطابع أ. د. علي بن محمد الدربي.

والله الموفق؛؛؛

هيئة التحرير

الأربعاء ٢٧ صفر ١٤٢٦هـ

٦ أبريل/ نيسان ٢٠٠٥م

البحـــوث

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

الحركة اللغوية في مكة والمدينة حتى نهاية القرن الثاني الهجري

محمود محمد العامودي
أستاذ النحو والصرف وعميد كلية الآداب
الجامعة الإسلامية – غزة

ملخص البحث:

يبين البحث حالة الفصحى في مكة والمدينة في صدر الإسلام، وموقف الرسول ﷺ وصحابته من اللحن.

ثم يوضح انطلاق الحركة اللغوية من إقليمي البصرة والكوفة، والحركة اللغوية التي شهدتها مكة والمدينة في القرنين الأول والثاني الهجريين، والتي وصفت بالضعف.

كما يكشف البحث عن علماء المدينتين في تلك الفترة، ودورهم في الحركة العلمية لرواية اللغة، وفي اعتماد نحاة الكوفة عليهم.

مكانة لغة قريش في الجاهلية وصدر الإسلام:

يقول السيوطي[١]: "أجمع علماؤنا بكلام العرب والرواة لأشعارهم والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومجالسهم أن قريشاً أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة، وذلك أن الله تعالى اختارهم من جميع العرب واختار منهم محمداً ﷺ فجعل قريشاً قُطَّانَ حَرَمِه، وولاة بيته، فكانت وفود العرب من حجاجها وغيرهم يفدون إلى مكة للحج، ويتحاكمون إلى قريش في دارهم، وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم، وأصفي كلامهم، فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى سلائقهم التي طبعوا عليها. فصاروا بذلك أفصح العرب".

ويقول أبونصر الفارابي: "كانت قريش أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ وأسلسها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس"[٢].

وعلى هذا فقد تميز العرب بأنهم أمة فصاحة وبلاغة تتأثر بالبيان الرفيع والجملة الوجيزة الموحية، وعرفت أسواقهم الأدبية بالمنافسة والمناظرة والاصطفاء من لغات العرب، والتزام الشعراء والبلغاء بهذه اللغة المصطفاة التي

أجمعـــوا على استحسانها، وأصبحت هي وسيلة التعبير عما يخالج النفوس من أغراض وأحاسيس وتعارفت الأمة على سلامة لغة قبائل الجزيرة والطعن بلغات أهل السواحل لمخالطتهم الأجانب في الأسفار والتجارات.

ولما كانت الفتوحات واختلاط العرب الفاتحين بالشعوب التي كانت تحت سيطرة الفرس والبيزنطيين والأحباش ودخولهم في الإسلام واضطرارهم إلى تعلم ما استطاعوا من العربية وكان بين العرب الفاتحين وهؤلاء الشعوب اختلاط وأخذ وعطاء تسرب الفساد إلى لغة كثير من العرب، وبدأ يسمع لحن في التخاطب.

أولية اللحن:

لقـــد نبه الرسول ﷺ إلى عظيم خطر اللحن، وهو في المدينة، فقد روي أن رجلاً لحن بحضرته، فقال ﷺ[٣]: "أرشدوا أخاكم فقد ضل"، وقال ﷺ [٤]: "رحم الله امرأً أصلح من لسانه".

لقد وجدنا التشديد والضرب على يد من يلحن في مجتمع المدينة ومكة بحضرة الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، فكان أبو بكر -رضي الله عنه- يقول[٥]: "لأن أَقْرَا فَأُسْقِطَ أَحَبُّ إليَّ من أن أَقْرأَ فَأَلْحَنَ".

فـــإذا بلغنا عهد عمر -رضي الله عنه- وجدناه يمر على قوم يسيئون الرمي، فقرعهم، فقالوا: "إنا قوم متعلمين"، فأعرض مغضباً وقال[٦]: "والله لخطؤكم في لسانكم أشدُّ عَلَيَّ من خطئكم في رميكم".

بـــل إن عمـــر -رضي الله عنه- سمع رجلاً يتكلم في الطواف بالفارسية، فأخذ بَعَضده، وقال: "ابتغ إلى العربية سبيلاً"، وكان عمر -رضي الله عنه- يقول[٧]: "من قرأ القرآن فأعرب به فمات كان له عند الله يوم القيامة كأجر شهيد".

كمـــا أن عمـــر -رضي الله عنه- يحضهم على تعلم الأدب الرفيع، فيقول[٨]: "علموا أولادكم لامية العرب فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق"، ويقول أيضاً[٩]: "تعلموا العربية فإنها تثبت العقل وتزيد في المروءة".

وقـــد كتب كاتب لأبي موسى الأشعري إلى عمر -رضي الله عنه-[١٠]: "من أبوموسى، فكتب إليه عمر: "سلام عليك، أما بعد فاضرب كاتبك سوطاً وأحداً، وأَخِّر عطاءه سنة".

حقاً لقد كانت المدينة في بداية القرن الهجري الأول هي المنارة الأولى التي كشفت عن وجود اللحن في الكلام، وخطورة وجوده بين الناس، ولذا أصدر علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- أمراً لأبي الأسود الدؤلي بوضع النحو، فقال له[١١]: "اجعل للناس حروفاً، وأشار إلى الرفع والنصب والجر".

وقد بدأ أبوالأسود بتحديد معنى الاسم والفعل والحرف -فيما يقال- وكذلك تحديد الظاهر والمضمر والشيء الـــذي ليس بظاهر ولا مضمر، ثم قال له: "تتبعه وزد فيه"، قال أبوالأسود: فجمعت منه أشياء وعرضها عليه، فكان من ذلك حروف النصب، فذكرت منها (إنَّ وأنَّ وليت ولعل وكأن) ولم أذكر (لكن) فقال لي: لم تركتها؟ فقلت: لم أحسبها منها، فقال بل هي منها زدها فيها[١٢].

فـأبو الأسـود الدؤلي إنسان ملم إلى حد كبير بثقافة عصره، فهو يحفظ القرآن، ويروي الحديث ويحيط باللغة ويقـول الشعر، فإذا أضيف إلى هذه القدرة الثقافية وهذه الطاقات النفسية ما عرف عن أبي الأسود من أنه كان من أكمـل الرجال رأياً وأسدهم عقلاً[١٣] حتى إن الخلفاء الراشدين الثلاثة عمر وعثمان وعلي[١٤] يستعينون به، برزت أمامنا شخصية متكاملة الأبعاد في السلوك والفكر جميعاً.

وهـذا يسـلمنا إلى القـول: إن أبا الأسود الدؤلي هو الواضع الأول للنحو العربي وهو أول من ارتاد بموقفه الشجاع الطريق إلى الدراسات اللغوية بأسرها[١٥].

وهـذا يعزز من موقف النهضة العلمية التي شهدتها المدينة المنورة في عهد الخلفاء الأربعة في كل ميادين الثقافة، وكانت بداية الانطلاقة والبحث اللغوي بإيعاز من الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي.

لقـد أحـس أولو الأمر في المدينة باللحن، وتنبهوا إليه، وتأذت نفوسهم به، وعابوه وعابوا أصحابه، وعدوه مُسْقِطاً للشرف والحرمة والهيبة، قادحاً في الأهلية للإمامة في الصلاة وفي الأهلية للولاية على الدين.

ومن أقوالهم في اللحن:

أ - يقول نافع مولى عبدالله بن عمر بن الخطاب -ﷺ-[١٦]: "كان رجل إلى جنب ابن عمر، فلحن، فأرسل إليه، إما أن تَنَحَّى عَنَّا، وإما أن نُنَحَّى عَنْكَ".

ب - قال حماد بن سلمة[١٧]: "من لحن فليس يحدث عني".

ج - قيل لعبدالملك بن مروان[١٨]:أسرع إليك الشيب، فقال "شيبتني كثرة ارتقاء المنبر ومخافة اللحن".

مكان نشأة النحو:

اتفق العلماء على أن العراق كانت مهداً لنشأة النحو، وذلك للأسباب التالية[١٩]:

١ - كانـت موطـناً للعجم قبل الفتح، وبعد الفتح أقبل المسلمون عليها عرباً وعجماً، إذ إنها تمتاز بأسباب الحياة الناعمة ورغد العيش.

٢ - كانت أكثر البلاد إصابة بوباء اللحن وتعرضاً لمصائبه بسبب هذا المزج.

٣ - العراقيون ذوو عهد قديم بالعلوم والتأليف، ولهم فيها خبرة متوارثة.

لقـد كانـت البصـرة مهد نشأة النحو، كما احتضنت البصرة النحو زهاء قرن من الزمان قبل أن تشتغل به الكوفـة الـتي كانـت بدورها أسبق من بغداد إذ كان أهل الكوفة حينئذ يشتغلون بقراءات القرآن وبرواية الأشعار والأخـبار متفرغين لهذا، ثم اشترك علماء المصرين البصرة والكوفة في النهوض بالنحو من الخليل بن أحمد الفراهيدي

(ت ١٧٠هـ) شيخ الطبقة الثالثة من البصريين، وأبي جعفر الرؤاسي (ت ١٨٧هـ) شيخ الطبقة الأولى من الكوفيين، حتى نمت اصوله وكملت عناصره في مستهل العصر العباسي الأول على يد المُبرد (ت ٢٨٥هـ) خاتم البصريين، وثعلب (ت ٢٩٥هـ) خاتم الكوفيين[٢٠].

يقون ابن سلام[٢١] (ت ٢٣٢هـ): "وكان لأهل البصرة في العربية قدمة وبالنحو ولغات العرب والغريب عناية".

ويقول ابن النديم[٢٢] (ت ٤٣٥هـ): "إنما قدمنا أهل البصرة أولاً؛ لأن علم العربية عنهم أخذ".

لقد تمت أوليات الدراسة النحوية في مدينة البصرة وشمل ذلك الفترة التي تمتد من أبي الأسود إلى الخليل بن أحمد، وكانت الكوفة وقتها مشغولة برواية الأشعار والأخبار[٢٣].

بداية جمع المادة اللغوية:

وعلى أي حال فمن المنطقي أن يكون البحث اللغوي عند العرب قد بدأ في شكل جمع المادة اللغوية أو ما يعرف بمتن اللغة، وأن يسبق ذلك الدرس النحوي، وقد تم هذا الجمع أولاً بطريق المشافهة والحفظ، ودون منهج معين في ترتيب المادة المجموعة أو تبويبها[٢٤].

وبعد ذلك اتجه أهل اللغة إلى التبويب والتصنيف ورد النظر إلى النظير كل بطريقته الخاصة التي رآها، فمنهم من صنف المادة اللغوية بحسب الموضوعات مثل كتاب النبات، والإبل، والخيل، والسلاح، والأنواء، وأخرجها في شكل وسائل منفصلة، ومنهم من اتجه إلى الشعر الجاهلي أو الإسلامي يدونه ويرويه ويشرح مفرداته الصعبة، ومنهم من اهتم بتسجيل بعض الظواهر الخاصة التي لاحظها في بعض القبائل... وهكذا توحدت هذه الجهود بظهور المعاجم اللغوية المنظمة التي كان رائدها الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) وذلك بوضعه معجم العين[٢٥].

دوافع نشأة الدراسات اللغوية:

ولعل خير وقت اتضحت فيه هذه الحاجة الضرورية إلى تناول اللغة بالضبط ثم بالتقعيد بغية تيسير تعليمها لغير العرب ممن دخلوا في الإسلام ثم ممن لم يسلموا كان بعد استقرار الفتوح[٢٦].

ويرى الدكتور علي أبوالمكارم[٢٧] أنه كان هناك دافعان قويان وضعا المشكلة اللغوية في محور التفكير:

أولهما: دافع اجتماعي نشأ عن هذا الاختلاط بين القبائل العربية وبين غير العرب و لم يكن ممكناً أن يحدث هذا الاختلاط الاجتماعي ثم لا يتخذ له لغة تعبر عنه وتقضي حاجاته.

ثانيهما: دافع ديني، فإن العرب قد أرادوا أن ينشروا الإسلام بين هذه الشعوب المفتوحة، ومحور الإسلام هو القرآن، وهو نص عربي، ومن الضروري على كل مسلم ومسلمة أن يقرأ منه آيات كل يوم، ومن ثم لا بد له من

الإلمـــام من اللغة العربية، ولو بقدر يمكنه من فهم هذه الآيات، وهكذا اصبح تعلم اللغة قضية دينية إذ هي تمثل في نظر القادة المسلمين الوحدة الفكرية بين المسلمين جميعاً.

ويؤكد الدكتور أحمد مختار عمر هذا المعنى بقوله[٢٨]: "ما وجد في القرآن الأول من تأملات نحوية أو محاولات لدراسة بعض المشاكل اللغوية كان الحافز إليه إسلامياً، و لم يقصد لذاته وإنما لاعتباره خادماً للنص القرآني، ومن ذلك محاولـــة ابن عباس جمع الكلمات الغريبة في القرآن وشرحها إن صحت نسبة غريب القرآن إليه، وكذلك محاولة أبي الأسود الدؤلي لضبط المصحف بالشكل حين استحضر كاتباً، وأمره أن يتناول المصحف، وأن يأخذ صبغاً يخالف لون المـــداد، فيضع نقطة فوق الحرف إذا رآه يفتح شفتيه، وتحت الحرف إذا رآه قد خفض شفتيه، وبين يدي الحرف إذا رآه يضم شفتيه، أما إذا اتبع الحرف الأخير نوناً فينقط نقطتين فوق بعضهما، أما الحرف الساكن فقد تركه".

ويرفض الدكتور علي أبوالمكارم[٢٩] أن يكون ظهور اللحن أو شيوعه هو السبب الأساسي في نشأة الدراسات الـــنحوية، وإلا لظهرت محاولات نحوية أو قضايا تتصل بظواهر اللغة التركيبية في العصر الجاهلي أو في عهد النبي وأبي بكر وعمر، وهو ما لا نجد له أصلاً فيما ترويه كتب التاريخ ومصادر اللغة.

لقـــد تأثـــرت دراســـة اللغـــة -عند المسلمين- بالمنهج الإسلامي، كما تأثرت المادة اللغوية بالإسلام، فنشأة الدراســـات اللغوية بدأت متأثرة بحاجات دينية، وضرورات اجتماعية ناتجة عن الدين، وإن كانت تختلف في الأسباب المباشـــرة عـــن غيرها من العلوم الإسلامية، ومصدر هذا الاختلاف يعود إلى أن محور الدين هو القرآن، والقرآن نص عـــربي، ومعنى ذلك أن العرب وحدهم هم الذين يستطيعون فهمه، والعمل بما يدعو إليه من تعاليم، ولكن القرآن لا يخاطب العرب وحدهم، وإنما يتناول الأمم جميعاً[٣٠].

لم يكـــن بد إزاء هذا كله من نقل هذه الأمم الأعجمية إلى القرآن والعربية، فكيف هذا النقل بغير تناول هذه اللغة التي نطق بها القرآن -والتي تحمل التراث الإسلامي المقدس- بالتقعيد، ليتيسر تعليم هذه اللغة لهذه الأمم ثم ليمكن من بعد خلق وحدة الفكر التي ترتكز عليها -وتدعمها في آن واحد- وحدة العقيدة[٣١].

ولكن نقل هذه الأمم إلى القرآن يتطلب أولاً وقبل كل شيء توحيد النص القرآني، وهذا يسلم إلى نتيجة بالغة الأهمية، وهي أن الحقائق التاريخية للمجتمع واللغة جميعاً تقرر أن المعقول ألا تنشأ الدراسات اللغوية على وجه العموم بصورة موضوعية إلا بعد عهد الخليفة الثالث عثمان سنة ٣٥هـــ؛ لأن عثمان هو الذي وحد النص القرآني حين جمع الناس على مصحف واحد، فمهد بذلك الطريق إلى ضبط النص ضبطاً دقيقاً، وهي الخطوة التي فتحت باب الدراسات النحوية بأسرها[٣٢].

خلاصـــة القول: إن المدينة المنورة التي عاش فيها الخليفة عمر وعثمان رضي الله عنهما شهدت الخطوة الأولى لظهور الدراسات اللغوية. وبعد ذلك أصابها الركود والضعف.

أسباب ضعف الحركة اللغوية في مكة والمدينة:

لقـــد انطلقت الحركة اللغوية من مدينتي البصرة والكوفة، و لم نسمع لغير هاتين المدينتين عن منافسة ذات قيمة فـــيما يـــتعلق بـــرواية اللغة ودراستها، وهذا أمر معروف لا يجادل فيه أحد، بل إن رواة البصرة والكوفة أنفسهم قد أحسوا بضعف الرواية وركودها في بقية المدن الأخرى.

يقول أبوالطيب اللغوي[٣٣]: "ولا علم للعرب إلا في هاتين المدينتين -أي البصرة والكوفة- فأما مدينة الرسول ﷺ فلا نعلم بها إماماً في العربية".

وقال الأصمعي[٣٤]: "أقمت بالمدينة زماناً ما رأيت بها قصيدة واحدة صحيحة إلا مصحَّفة أو مصنوعة".

و لم يذكر الأصمعي أن بالمدينة حركة علمية لرواية اللغة، وكذلك لم يسمع أحد بمثل هذه الحركة في المدينة، أو بعـــبارة أشمـــل: في إقليم الحجاز كله، حيث كان المظنون أن يكون ذلك الإقليم هو منبع هذه الحركة العلمية لتهيؤ الظروف له لغوياً وجغرافياً ولكن ذلك لم يحدث، والشخص الوحيد الذي ذكر الأصمعي أنه من رواة المدينة وهو ابن دأب (ت ١٧١هـــ) بهرجه وزيفه بقوله: والعجب من ابن دأب حين يزعم أن أعشى همدان قال:

مَنْ دَعَـــا لِي غُزَيِّلِـــي أَرْبَـــحَ اللهْ تِجَارَتُـــــه

وخِضَـــابٌ بِكَفِّـــهِ أَسْـــوَدَ اللَّـــوْن قَارَتُـــهْ

ثم قـــال الأصـــمعي: يـــا سبحان الله! يحذف الألف التي قبل الهاء في "الله" ويسكن الهاء، ويرفع تجارته وهو منصوب، ويجوز هذا عنه، ويروي الناس عن مثله"[٣٥].

ويمكن أن نجمل الأسباب التي أدت إلى ضعف الحركة اللغوية في مكة والمدينة في القرنين الأول والثاني الهجريين إلى التالي:

١ - لم تكن مكة والمدينة مصدراً للغة:

تعـــد الـــبادية مصدراً مهماً من مصادر جمع اللغة والأدب، وقد حرص الرواة واللغويين على جمع مادهم من المـــناطق التي لم تختلط بغيرها من الأعاجم، ولهذا فقط انحصر اهتمام الرواة واللغويين في المنطقة التي تمتد من غربي نجد حيـــث تـــنحدر هضبتها نحو الغرب، وبين سفوح جبال الحجاز حين تأخذ الهضبة في الارتفاع مكونة تلك السلسلة الجبلية في غربي الجزيرة، وقد سمى القدماء هذه المنطقة عالية السافلة وسافلة العالية، وعنهم قال أبوعمرو بن العلاء[٣٦]: "أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم"، وعن قبائل هذه المنطقة نقلت اللغة العربية، وبهم اقتدى، وعنهم أُخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب وهم: قيس وتميم وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اُتُّكل في الغريـــب وفي الإعـــراب والتصـــريف، ثم هذيـــل وبعض كنانة وبعض الطائيين، و لم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم[٣٧].

وهـــذه القـــبائل هـــي التي أمدت الرواة واللغويين باللغة والأدب، وقد رفض بعض اللغويين الأخذ من قريش وثقيف؛ لأن اللغة فيهما اختلطت بمؤثرات لغة الأعجام، فلم تعد صافية نقية.

ولهـــذا يمكـــن القول إن مكة والمدينة لم تكن مصدراً لجمع اللغة والأدب، لأن الأعاجم سكنوا هاتين المدينتين فأفســـدوا لغة أهلها، ولهذا لم نجد الرواة واللغويين يلجأون إلى هاتين المدينتين لجمع اللغة والأدب من أهلها فيحدثوا فيها نهضة لغوية تساوق البصرة والكوفة.

يقول الأصمعي[٣٨]: "أقمت بالمدينة زماناً ما رأيت بها قصيدة صحيحة إلا مصحَّفة أو مصنوعة"، وقد اتهم ابن ســـلام قريشا بنحل الشعر، يقول[٣٩]: "وقريش تزيد في أشعارها". ويقول ابن سلام أيضاً[٤٠]: "وأشعار قريش أشعار فيها لين، فتشكل بعض الإشكال".

خلاصة القول: إن شعر هاتين المدينتين فيه رقة ولين، ولا يصح أن يؤمه الرواة أو أن يسعوا في طلبه، ولهذا لم تكن هاتان المدينتان ملجأ إليه الرواة ليجمعوا شعرهم ليكون حجة في اللغة والنحو.

٢ – فقدان مكة والمدينة للزعامة السياسية:

أو الوضع السياسي لمكة والمدينة في العصرين الأموي والعباسي:

لعـــل أهـــم ظاهرة تميز المدينة في العصرين الأموي والعباسي أنها فقدت زعامتها السياسية التي تمتعت بها طوال حكم الخلفاء الراشدين، فقد كانت عاصمة للخلافة الإسلامية تتبعها الولايات وترف شئونها، أما في هذين العصرين فقد أصبحت تابعة لدمشق حيناً وتابعة لبغداد حيناً آخر.

أمـــا في عصر بني أمية كان الأنصار والمهاجرون يبغضون بني أمية وولاتهم؛ لأنهم يشعرون باغتصاب بني أمية للخلافة، ولما لاقوا منهم من قتل ونهب للأموال وهتك للحرمات.

إن هـــذه الحياة المضطربة سياسياً لن تسمح للموالي للبقاء فيها حتى يفسدوا اللغة، ولن تسمح لعلماء اللغة أن ينشطوا فيها.

يقـــول الدكتور شوقي ضيف[٤١]: "إن المدينة كانت موطناً من مواطن معارضة الأمويين وقد قسوا على أهلها في معاملتهم تارة بتوجيه الجيوش إليهم، وتارة بإقامة ولاة يبطشون بهم، واستمرت المدينة مغاضبة لهم طوال خلافتهم، لا تنسى خصومتهم وما أذاقوها من سوء العذاب".

لقـــد كانـــت المدينة تشكل معارضة لبني أمية انطلق منها الحسين بن على علي وعبدالله بن الزبير، وقد كانت نـــتائج ثوراتهم على بني أمية فاجعة استبيحت فيها أموالهم ودماءهم وأنفسهم بالإضافة إلى المقتلة العظيمة التي لحقت بهم.

أمـــا في عهد بني العباس فقد استمر الوضع السياسي مضطرباً بسبب استخدام الشدة من قبل ولاة بني العباس لأهل المدينة وخاصة بعدما بايعوا محمد النفس الزكية عندما أعلن ثورته في المدينة سنة ١٤٥هـــ.

و لم يستمر الوضع على هذا الحال بل شهدت الحجاز في عهد الخليفة العباسي المهدي ١٥٨-١٦٩هـــ نوعاً من الاســـتقرار، والذي كان يتماشى مع سياسة الخليفة بشكل عام، والذي حاول من خلالها استرضاء العلويين خاصة، كما عمل على تسهيل أوضاع الحجاز الاقتصادية كما أضاف إلى حرسه الخاص خمسمائة رجل من الأنصار، كما تم في عهـــده إجراء إصلاحات وتوسعات في المسجد الحرام والمسجد النبوي، كما عمل على الاهتمام بطرق الحج من العراق إلى مكة، كما عمل على تسهيل الاتصال بين المدينة ومكة واليمن(٤٢).

وتغيرت هذه السياسة في عهد الخليفة الهادي ١٦٩-١٧٠هـــ حيث استعمل الشدَّة والتنكيل ثانية مع العلويين في المدينة ثم في مكة(٤٣).

و لم يكن الوضع في مكة أحسن حالاً منه في المدينة، لقد غرقت مكة في حوادث عبدالله الزبير، وكانت إذ ذاك عاصـــمة لخلافته ومقراً لسياسته ثم عادت إلى الأمويين وتعاقب عليها ولاة لهم قساة غلاظ منهم الحجاج وخالد بن عبدالله القسري وكانت فيه شدة فأخذ يتوعدهم ويهددهم في خطبه العصماء.

ثم حـــج الوليد بن عبدالملك سنة ٩٤هـــ، فخطب فيها خطبة بتراء توعد فيها أهلها تهددهم(٤٤)، وينتهي القرن الأول وندخـــل القرن الثاني ولا توجد حوادث واضحة في هذا القرن سوى ما كان من استيلاء الإباضية برياسة أبي حمزة الخارجي على مكة سنة ١٢٧هـــ واستولوا أيضاً على المدينة.

هذا الوضع المضطرب في مكة والمدينة جعل الاستقرار والهدوء وطلب العلم والحركة العلمية فيهما بعيد المنال.

٣ – ثراء مكة والمدينة ولهوهما:

أو الوضع الاقتصادي في مكة والمدينة في العصرين الأموي والعباسي:

لما كان كثير من القرشيين الذين يعيشون في المدينة مغاضبين لبني أمية، وكان يذهب هذا المذهب نفسه جماعة الأنصـــار وضع معاوية عينيه استرضاء خصومه بالمال فكان يكثر من عطاياه على كل من يفد عليه من المدينة، وتبع معاويـــة غـــيره مـــن خلفـــاء بني أمية في هذا التقليد، فكانوا يجيزون من يفد عليهم جوائز سنية، يريدون بذلك أن يصطنعوهم لأنفسهم، وأن يتقوا موجدتهم وغضبهم(٤٥).

ولقـــد كـــان أهـــل المدينة يعيشون في ثراء ورفاهية منذ عهد عثمان -رضي الله عنه- بسبب الفيء الذي يأخذونه من الفتوحات واستمر هذا اليسار طوال العصر الأموي في المطعم والملبس والحلي والجواهر مما أحدث تغييراً في نمط حياتهم وجعـــلها تمـــيل إلى الترف والدعة واللهو، وأخذ أهل المدينة يلهون بالغناء تارة وبطيران الحمام تارة أخرى، كما لُهُو

بالـــنرد[٤٦]، والشطرنج[٤٧]، والحكايات التي تؤدي إلى السرور والضحك[٤٨]، وحكايات أشعب والناضري مع أهل المدينة مشهورة[٤٩].

هذه الحياة اللاهية التي يملؤها فراغ وثراء وتحضر وترف أنى لها أن تقوم فيها نهضة علمية فضلاً عن كونها حركة لغوية متخصصة.

و لم تلبـــث مكة أن عنيت بالغناء وأصبحت تنافس المدينة فيه فظهر عندها ابن محج وتلاميذه، ولكن ينبغي أن نعرف أن المدينة ظلت هي المركز الأول في الحجاز للغناء والمغنين وتخريجهم[٥٠].

كمـــا عاش أهل مكة في ثراء وترف في عهد بني أمية ورثوه عن آبائهم من الفتوحات الإسلامية أو من الأموال التي كان يغدقها الأمويون على شباب مكة والمدينة ليلهوهم عن طلب الملك والخلافة.

لقد عرف أهل مكة كل ضروب النعيم والترف في المطعم والملبس وفنون الزينة المختلفة إذ أتيح لهم أن يأخذوا بحظـــوظ وافـــرة في كل جانب من جوانب الحياة فطعموا الألوان المختلفة المترفة من الطعام، وأكلوا وشربوا في أواني الذهب والفضة[٥١].

يقول الدكتور شوقي ضيف[٥٢]: "لعل أهم ما يلاحظ على هذه البيئة المترفة أن جمهرة من كانوا فيها من شباب كـــانوا فـــارغين مـــن عمل فليس هناك ما يشغلهم وخاصة أن بني أمية انصرفوا عنهم بعد ثورتهم مه ابن الزبير، فلم يـــتخذوهم على الولايات، ومع ذلك لم يمنعوهم عطاء بل كانوا يزيدون فيه من حين إلى حين، فهم أهلهم وعشيرتهم الأقربون".

ومثل هذا الشباب في المدن المترفة إن لم يُوَجَّه لدراسات فكرية، تَوَجَّهَ إلى اللهو وبعض الملاهي حتى يقطع وقته في المـــتعات الممكنة مثل الغناء واللعب بالشطرنج والنرد والقَرْق أي السيجة . وهذا ما عرف به شباب مكة في هذه الفترة.

٤ – حالة الشعر في مكة والمدينة في العصرين الأموي والعباسي:

لقـــد نهض الشعر في عصر بني أمية في المدينة المنورة نهضة واسعة، وكأن المدينة عادت في هذا العصر إلى حال تشـــبه حالهـــا في الجاهلية، إذ كان الشعر أهم فنون الأدب التي تمارسها، ويدلل على ذلك كثرة التراجم التي عقدها أبوالفـــرج في أغانيه لشعرائهم[٥٣]، وهي تراجم تتضمن أخبارهم كما تتضمن طرائف من أشعارهم، وخاصة التي غنى فيها المغنون، ولكن أي ألوان الشعر الذي نهض في المدينة؟

لقد أذعنت المدينة لحكم بني أمية رغماً عن أنفها، ولعلها من أجل ذلك لم يظهر بها شعر سياسي مثلما ظهر في هـــذا العصـــر عند شعراء الأمويين من مثل الأخطل أو شعراء الشيعة من مثل الكميت وحتى ابن الزبير لم يكن لـــه شاعر بالمدينة.

كذلك لم يَنْمُ شعر الهجاء لبني أمية، لأن المدينة كانت تتخفف، ولم ترد أن تتورط في شغب قد يؤذيها.

أما شعر المديح فلم يكن بالمستوى المطلوب، وإذا أخذنا أن نقيس مديح هؤلاء الشعراء على ما أنتجوه هم أنفسهم من شعر في الحب والغزل غنى فيه المغنون والمغنيات في المدينة لم نجده شيئاً مذكوراً.

إن المدينة لم يظهر بها شعر سياسي ولم تكن متفوقة في شعر الهجاء أو شعر المديح وهذا يرجع إلى الأوضاع السياسية التي شهدتها المدينة بالإضافة إلى التحولات الاجتماعية التي أصابت الناس وما طرأ عليهم من ثروة وترف وتحضر .

أما الشغل الشاغل للمدينة في هذا العصر فكان الغزل، وقد اهتم به الشعراء اهتماماً كبيراُ ن وقد توفروا عليه من قرشيين وأنصار وموال كل يريد أن يحدث فيه ما يشتهر به بين أبناء عصره، واستطاعوا أن ينهضوا به نهضة واسعة إذ حشدوا أنفسهم له وكادوا ألا يستبقوا من ملكاتهم شيئاً لفن آخر لا لخطابة ولا لكتابة ولا حتى لشعر تقليدي(٥٤).

ومع هذه النهضة الواسعة التي شهدتها المدينة للغزل وأغانيه في هذا العصر فقد شاركتها فيها مكة، بل قل كانت تنافسها منافسة شديدة، وطبيعي أن تنافس مكة المدينة، فقد كان بها كثرة من الغزلين والمغنين، حقاً هي تأخرت عن المدينة قليلاً في النهوض بفن الغناء ولكنها لم تلبث حين عرفته أن أسرفت فيه، فكان لها مغنون ممتازون مثل ابن مِسْجح وهو أقدم مغنيها واشتهر بنقله إلى العربية ألحاناً وأنغاماً من الغناء الأجنبي الفارسي والرومي(٥٥) وكذلك صنع تلميذه ابن مُحرز(٥٦).

كما نجح في مكة فن المقطوعات، والأبيات التي يعبر بها الشاعر في سرعة عن حادثة تجري في حياته، فالناس في مكة تلهيهم التجارة عن أداء أي شيء سواها، وليس عنده من الوقت ما ينفقه في أداء التقاليد الفنية المرسومة للقصيدة.

ولهذا نستطيع أن نقول إن مكة لم تكد تعرف الشعر التقليدي إلا في مواسم الحج وفي سوق عكاظ حين كان ينشد شعراء البادية شعرهم.

لقد اشتهر شعراء مكة في العصر الأموي بالغزل وعلى رأسهم عمر بن أبي ربيعة، وأبو دَهْبل الجُمَحي وأكثر شعره مقطوعات أريد بها الغناء لا الإنشاد.

وإذا وقفنا على شعر عبيدالله بن قيس الرقيات، والحارث بن خالد المخزومي، والعرجي نجده يسير على نفس النمط السابق.

إن مكة عنيت في العصر الأموي بالأغاني، وإن شعراءها تخصصوا في هذا الفن، ولم يتعدوه إلى غيره من ضروب الشعر التقليدي، وما يرتبط به من مديح وهجاء.

وخلاصـــة القـــول: إن هذا الشعر الذي أنتجه شعراء مكة والمدينة، والذي يهتم بالغزل والغناء لا يبحث عنه اللغويـــون والـــنحاة، ولا يمثل مصدر اهتمامهم؛ لأنهم يهتمون بالشعر التقليدي الذي يطغي عليه أثر البادية والغرابة والذي يستنتج منه التراكيب المختلفة للغة.

فقهاء مكة والمدينة:

لقد ظهرت حركة فقهية أخذت تؤسس في كل بلدة كبيرة مدرسة فقهية، فكان في مكة عكرمة، وعطاء، وابن أبي ملـــيكة، وفي المدينة سالم، ونافع، وعبيدالله بن عبدالله ابن عتبة، وعروة بن الزبير، والزهري، وفي الكوفة النخعي، والشعبي، وشريح بن الحارث القاضي، وسعيد بن جبير، وفي البصرة الحسن، وابن سيرين، وقتادة، وإياس ابن معاوية، ومالك بن دينار، وأيوب السختياني.

واشـــتهرت بيئة الحجاز بغلبة الحديث عليها كما اشتهرت بيئة العراق بغلبة القياس ولذلك نبغ منهم من سُمُّوا أهل الرأي[٥٧].

فحول شعراء مكة والمدينة:

لقـــد عَـــدَّ ابـــن ســـلام أربعة من الشعراء الفحول في مكة والمدينة وهم الطبقة السادسة من طبقات فحول الإسلاميين، وهم:

الأول: عبيدالله بن قيس الرقيات[٥٨] من قريش الظواهر -وهم أعراب بادية مكة- وكان غزلاً وأغزل من شعره شعر عمـــر بـــن أبي ربيعة، وكان عبيدالله بن قيس الرقيات يشبب ولا يصرح، وكان منقطعاً إلى آل الزبير، فمدح مصعباً وهجا عبدالملك بن مروان.

الـــثاني: الأحوص الأنصاري[٥٩] من الأوس وكان يشبب بنساء أهل المدينة فتأذبوا به، وكان مَعْبَدٌ وغيره من المغنين يغنون في شعره.

الثالث: جميل بن عبدالله بن معمر[٦٠] من عُذْرَة، أحد عشاق العرب المشهورين بذلك وصاحبته بثينة.

الـــرابع: نصيب بن رباح[٦١] وكان عبداً أسودَ من أهل وادي القُرى، فكاتب على نفسه، ثم أتى عبدالعزيز بن مروان فقال فيه مِدْحَةً، فوصله واشترى ولاءه.

ومن أشهر شعراء مكة والمدينة:

١ - عمـــر بن أبي ربيعة[٦٢] من بني مخزوم، وكان فاسقاً يتعرض للنساء الحواج في الطواف وغيره من مشاعر الحج ويشبب بهن.

٢ - العرجي[٦٣] واسمه عبدالله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان، وكان يترل بموضع قِبَلَ الطائف يقال له: العَرْج

فنسب إليه، وهو أشعر بني امية، وهو شاعر مطبوع في النسيب.

٣ - ابن هَرْمَة[٦٤] هو إبراهيم بن علي بن سلمة الفهري المدني الشاعر المعروف بابن هرمة من شعراء الدولتين، كان شيخ الشعراء في زمانه، وكان منقطعاً إلى الطالبيين، وكان منهوماً في الشراب لا يكاد يصبر عليه.

ويقال: إنه ولد سنة سبعين ونادم المنصور سنة أربعين ومائة، وعَمَّرَ بعد ذلك دهراً.

لقد مات وما يحمل جنازته إلا أربعة نفر لا يتبعهم أحد حتى دفن بالبقيع، وكانت وفاته سنة خمسين ومائة، وكان الأصمعي يقول[٦٥]: ختم الشعر بابن ميادة وابن هرمة.

علماء اللغة في مكة والمدينة:

أولاً: من ولد أو توفي في مكة أو المدينة:

هناك من مشاهير اللغويين ممن ولد أو توفي في مكة أو المدينة، لكنهم، حسبوا على البصرة أو الكوفة؛ لأنهم عاشوا في أحدهما مثل:

١ - أبو عمرو بن العلاء[٦٦] (ت ١٥٤هـ) كانت ولادته في مكه، ونشأ بالبصرة، ومات بالكوفة، أحد القراء السبعة، خزاعي من مازن، سمع نافعاً مولى ابن عمر، وأخذ القراءة عَرْضاً وسماعاً للحروف عن جماعة من أهل الحجاز والبصرة.

٢ - أبوعبيد القاسم بن سلام الأزدي[٦٧] (ت ٢٢٤هـ) أقام بمكة إلى أن مات فيها، إمام في سائر الفنون، أخذ القراءة عن الكسائي، واللغة عن أبي زيد الأنصاري وأبي عبيدة والأصمعي وغيرهم. وأهم تصانيفه الغريب المصنف، وقد اعتمد فيه على كتاب عمله رجل من بني هاشم جمعه نفسه.

٣ - أبوسعيد عبدالملك بن قريب الأصمعي[٦٨] (ت ٢١٠هـ) صاحب النحو واللغة والأخبار والملح، لم يقف الأصمعي عند حدوده الإقليمية -البصرة- في طلب العلم، فقد كان لإقامته في مكة والمدينة[٦٩] وبغداد وخرسان أثر واضح في ثقافته تمثل بمروياته التي امتلأت بها كتب اللغة والأدب بشكل بارز[٧٠].

كما اتصل الأصمعي بالإمام الشافعي في مكة فقال[٧١]: "قرأت شعر الشنفري الأزدي على محمد بن إدريس الشافعي".

وقال عبدالصمد بن المعذل[٧٢]: "رأيت الأصمعي بمكة وقد جاءه الأحمر الكوفي فألقى عليه مسائل في الغريب، فجعل يجيبه الأحمر كأنه مجنون من سؤاله وحركته".

ثانياً: من عاش في مكة أو المدينة:

١ - عبدالله بن عباس[٧٣] بن عبد المطلب (ت ٦٨هـ)، حبر الأمة الصحابي الجليل، ولد بمكة ولازم رسول الله ﷺ اوتوفي بالطائف، وقد حاول جمع الكلمات الغريبة في القرآن وشرحها إن صحت نسبة غريب القرآن إليه[٧٤].

٢ - أبوخالد عكرمة بن خالد بن العاص المخزومي[٧٥] (ت ١١٥هـ)، تابعي ثقة جليل روى القراءة عن أصحاب ابن عباس، وكان ملماً بعلم اللغة، وكان أبوعمرو بن العلاء يكتب إلى عكرمة بن خالد فيسأله عن الحروف.

٣ - أبوحفص محمد بن عبد الرحمن بن محيصن السهمي بالولاء المكي[٧٦] (ت ١٢٣هـ) مقريء أهل مكة بعد ابن كثير وأعلم قرائها بالعربية.

وكان يحسن شيئاً يسيراً من جليل النحو فسقط، وكان من أهل مكة، وأهل الكوفة يعظمون من شأنه، ويزعمون أن كثيراً من علمهم وقراءهم مأخوذ عنه[٧٧].

٤ - ابن قسطنطين من الموالي وعاش بمكة، يقول أبوالطيب اللغوي[٧٨]: "أما مكة فكان بها رجل من الموالي يقال له: ابن قسطنطين يشدو شيئاً من النحو، قال أبوحاتم السجستاني: وضع ابن قسطنطين بمكة شيئاً من النحو، ثم قدم البصرة فسمع النحو، فطرح جميع ما كان عمل، ووضع شيئاً آخر لا يساوي شيئاً".

٥ - علي الجمل من أهل المدينة، يقول أبوالطيب اللغوي[٧٩]: "وممن كان بالمدينة أيضاً علي الملقب بالجمل، وكان وضع في النحو كتاباً لم يكن شيئاً، وقال أبوحاتم: ومع ذلك فإني أظن أن الأخفش وضع كتاباً من كتاب الجمل، فلذلك قال: الزيت رطلان، والزيت لا يُذكر عندنا؛ لأنه ليس بإدام أهل البصرة".

مجهود علماء مكة والمدينة:

عن ما أشار إليه أبوالطيب من أن أبا عمرو بن العلاء استعان بعكرمة لمعرفة الحروف، وادعاء الكوفيين من أن علمهم وقراءهم مأخوذ من ابن قسطنطين، فإن علم النحو قد انتهى إلى علماء البصرة، فيها نشأ وبها تطور، فهم وحدهم أصحاب الكتب النحوية، والرجوع إليهم في علم العربية منذ نهاية القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الثاني الهجري.

أما المدينة فكان علي الملقب بالجمل، وقد قيل إنه وضع في النحو كتاباً لم يكن شيئاً وهذه طبيعة كل بداية.

واخترع أهل المدينة بعد ذلك علامة التشديد وهي قوس طرفاه إلى أعلى. هكذا ( ) يوضع فوق الحرف المفتوح وتحت المكسور وعلى شمال المضموم، أما الفاتحة فكانت توضع داخل القوس ( ) والكسرة تحته ( ) والضمة على شماله ( ) ثم استغنوا عن النقط في حالة استخدام الشدة وأصبحت الفتحة مع الشدة هكذا ( ) ومع الكسرة ( ) ومع الضمة ( )[٨٠].

ويمكننا أن نرجع نشأة التفسير اللغوي إلى الرعيل المتقدم من تلامذة ابن عباس الذين عاشوا في مكة والمدينة

نظـــراً لحاجـــة الناس في زمانهم إلى ما يصعب فهمه، وإلى ما يشكل عليهم بيانه، وتفسير ما غمض معناه وأبهم، وقد قيل: إن ابن جُرَيْج (ت ١٥٩هـــ) أول من صنف الكتب بالحجاز[٨١].

فاهتمام علماء مكة والمدينة كاهتمام علماء الأمصار الإسلامية الأخرى، فإنهم وإن كرسوا جل اهتمامهم لعلوم القرآن الكريم والحديث الشريف لم يهملوا المسائل اللغوية والنحوية.

إن اهتمام علماء مكة والمدينة بالعلوم الدينية لا ينفي وجود من حل فيهما وله إلمام بالنحو والعلوم العربية، وإن انشغل بالعلوم الدينية، فعلوم العربية وجدت لخدمة الكتاب المجيد الذي لا سبيل إلى فهمه إلا بسلاح علوم العربية.

خلاصة البحث:

إن هذا البحث يكشف عن النشاط النحوي واللغوي في المدينتين، وقد مر هذا النشاط بمراحل متباينة:

أولها: الحرص على تعلم العربية وصيانتها من الخطأ أيام الرسول ﷺ وصحابته البررة -رضوان الله عليهم.

ثانيها: ما أضافه تلامذة ابن عباس ممن فسروا غريب ألفاظ المصحف الشريف، وما خلفوه من ملاحظات لغوية.

ثالثها: إن علماء المدينتين الأوائل وضعوا شيئاً من النحو كابن قسطنطين وابن محيصن وعلي الجمل وعكرمة بن خالد المخزومي.

رابعها: كان لمجاورة علماء العربية والفقهاء والمفسرين والمحدثين اثر كبير في ازدياد النشاط النحوي واللغوي فيهما.

التعليقات

(١) السـيوطي، جـلال الديـن عـبد الـرحمن (ت ٩١١هـــ)، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، شرحه وضبطه محمد أحمد جاد المولى وآخرون (القاهرة: دار التراث)، ١: ٢١٠.

(٢) السيوطي، *المزهر*، ١: ٢١٠.

(٣) اللغـوي، أبي الطيـب (ت ٣٥١هـــ)، *مراتب النحويين*، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ط٢ (القاهرة: دار الفكـر العربي، ١٣٩٤هـــ/ ١٩٧٤م)، ٢٣؛ بن جني، أبي الفتح عثمان (ت ٣٩١هـــ)، *الخصائص*، تحقيق: علي النجار، ط٢، القاهرة، ٢: ٨.

(٤) الأنـباري، أبي بكـر محمـد بن القاسم (ت ٣٢٨هـــ)، *الأضداد*، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـــ/١٩٨٧م)، ٢٤٤.

(٥) اللغوي، *مراتب النحويين*، ٢٣؛ المقرئ، أبي طاهر عبد الواحد بن عمر بن محمد (ت ٣٤٩هـــ)، *أخبار النحويين*، تقديم وتحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا، ط١ (القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠١هـــ/ ١٩٨١م)، ٢٥.

(٦) الأنباري، *الأضداد*، ٢٤٤.

(٧) المقرئ، *أخبار النحويين*، ٢٥.

(٨) الأزهـــري، عطاء الله أحمد بن عطاء الله المصري (ت ١١٨٦هـــ) *نهاية الأرب في شرح لامية العرب*، دراسة وتحقيق: الدكتور محمود محمد العامودي، ط١(غزة: دار البشير ، ١٤١٦هـــ/ ١٩٩٥م)، ٣٠.

(٩) المقرئ، *أخبار النحويين*، ٢٤.

(١٠) اللغوي، *مراتب النحويين*، ٢٣ .

(١١) اللغوي، *مراتب النحويين*، ٢٤ .

(١٢) الـــزجاجي، أبي القاسم عبدالرحمن بن إسحاق (ت ٣٤٠هـــ)، *أمالي الزجاجي*، تحقيق: وشرح عبدالسلام هارون، دار الجيل، ط٢ (بيروت: ١٤٠٧هـــ/١٩٨٧م)، ٣٢٩؛ وانظر: عيد، محمد، *الرواية والاستشهاد باللغة* (القاهرة: عالم الكتب، ١٣٩٦هـــ/ ١٩٨٤م)، ٨-٩.

(١٣) بـــن خلكـــان، أبي العـــباس شمس الدين أحمد بن محمد بن ابي بكر (ت ٦٨١هـــ)، *وفيات الأعيان وإنباء أنباء الزمان*، تحقيق: الدكتور إحسان عباس (بيروت: دار صادر)، ٢: ٢١٦.

(١٤) الأصبهاني، أبي الفرج (ت ٣٥٦هـــ)، *الأغاني*، تحقيق: عبد علي مهنا وآخرون، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـــ/ ١٩٨٧م)، ١٢: ٢٩٧.

(١٥) أبو المكارم، علي، *تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري*، ط١ (القاهرة: الحديثة للطباعة، ١٣٩١هـــ/ ١٩٧١م)، ٦٧.

(١٦) المقرئ، *أخبار النحويين*، ٢٤.

(١٧) المقرئ، *أخبار النحويين*، ١٩.

(١٨) المقرئ، *أخبار النحويين*، ٣٠.

(١٩) محمد، *الموجز في نشأة النحو*٢١-٢٢.

(٢٠) محمد، محمد الشاطر أحمد، *الموجز في نشأة النحو* (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـــ/ ١٩٨٣م)، ٢٢.

(٢١) الجمحي، محمد بن سلام (ت ٢٣١هـــ)، *طبقات فحول الشعراء*، شرح محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني)، ١٢.

(٢٢) النديم، أبي الفرج محمد بن إسحاق (ت ٤٣٨هـــ)، *الفهرست* (القاهرة، ١٣٤٨هـــ)، ٩٦.

(٢٣) *نشأة النحو*، ١٦-١٧.

(٢٤) عمر، أحمد مختار، *البحث اللغوي عند العرب*، ط٤ (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٠٢هـــ/ ١٩٨٢م)، ٧٨.

(٢٥) عمر، *البحث اللغوي عند العرب*، ٧٩.

(٢٦) *أبو المكارم، تاريخ النحو العربي*، ٥٤.

(٢٧) *أبو المكارم، تاريخ النحو العربي*، ، ٥٥.

(٢٨) عمر، *البحث اللغوي عند العرب*، ٧٧-٧٨؛ وانظر: النديم، *الفهرست* ٤٠.

(٢٩) *أبو المكارم، تاريخ النحو العربي*، ، ٥٢.

(٣٠) *أبو المكارم، تاريخ النحو العربي*، ، ٤٩.

(٣١) *أبو المكارم، تاريخ النحو العربي*، ، ٥١.

(٣٢) *أبو المكارم، تاريخ النحو العربي*، ، ٥١.

(٣٣) اللغوي، *مراتب النحويين*، ١٥٥.

(٣٤) اللغوي، *مراتب النحويين*، ١٥٦؛ *والسيوطي، المزهر*، ٢: ٤١٣.

(٣٥) اللغوي، *مراتب النحويين*، ١٥٩-١٥٧؛ وانظر: عيد، *الرواية والاستشهاد باللغة*، ١٩.

(٣٦) *السيوطي، المزهر*، ١: ٢١١.

(٣٧) *السيوطي، المزهر*، ١: ٢١١.

(٣٨) اللغوي، *مراتب النحويين*، ١٥٦؛ *والسيوطي، المزهر*، ٢: ٤١٣.

(٣٩) *طبقات، فحول الشعراء*، ١: ٢٥٠.

(٤٠) *طبقات، فحول الشعراء*، ١: ٢٤٥.

(٤١) ضيف، شوقي، *الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية*، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، ٢٣.

(٤٢) *تاريخ الجزيرة العربية*، ٢٠٤-٢٠٥.

(٤٣) جبران، نعمان محمود، وحمد آل ثاني روضة سحيم، *تاريخ الجزيرة العربية في العصور الإسلامية الوسطى*، ط١(إربد، عمان: مؤسسة حمادة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ٢٠٥.

(٤٤) اليعقوبي، أحمد بن إسحاق (ت بعد ٢٩٢هـ)، *تاريخ اليعقوبي* (بيروت: دار صادر)، ٢: ٣٤١.

(٤٥) ضيف، *الشعر والغناء في المدينة ومكة*، ٢٧-٢٨.

(٤٦) الأصبهاني، *الأغاني*، ١٧: ١٠٢.

(٤٧) الأصبهاني، *الأغاني*،٤: ٥٢.

(٤٨) ضيف، *الشعر والغناء في المدينة ومكة*، ٣٦-٣٧.

(٤٩) الأصبهاني، *الأغاني*، ١٧: ٩١-١٧٢.

(٥٠) الأصبهاني، *الأغاني*، ١٧: ٢٧٦؛ الأندلسي، أحمد بن محمد بن عبدربه (ت ٣٢٨هـ)، *العقد الفريد*، تحقيق: مفيد قميحة وآخرون، ط٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ٣: ٢٤٢.

(٥١) الأندلسي، *العقد الفريد*، ١: ١١١؛ وانظر: ضيف، *الشعر والغناء في المدينة ومكة*، ١٧٣.

(٥٢) ضيف، *الشعر والغناء في المدينة ومكة*، ١٧٥.

(٥٣) انظر أسماء الشعراء في: ضيف، *الشعر والغناء في المدينة ومكة*، ٧٣-٧٤.

(٥٤) ضيف، *الشعر والغناء في المدينة ومكة*، ٧٩.

(٥٥) الأصبهاني، *الأغاني*، ٣: ٢٧٦.

(٥٦) الأصبهاني، *الأغاني*، ١: ٣٧٨.

(٥٧) ابن قتيبة الدينوري، أبي محمد عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، *المعارف*، حققه وقدم له الدكتور ثروت عكاشة، ط٦ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ٢٤٨؛ وانظر: ضيف، شوقي، *التطور والتجديد في الشعر الأموي*، ط٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ٧١-٧٢.

(٥٨) الدينوري، أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، *الشعر والشعراء*، تحقيق: وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار

المعارف، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ١: ٥٣٩؛ *والجمحي، طبقات فحول الشعراء*، ٢: ٦٤٨؛ *والأونبي، سمط اللآلي*، ١: ٢٩٤-٢٩٦.

(٥٩) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ١: ٥١٨؛ *والجمحي، طبقات فحول الشعراء*، ٢: ٦٥٥-٦٥٦؛ والأونبي، *سمط اللآلي*، ١: ٧٣.

(٦٠) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ١: ٤٣٤ *والجمحي، طبقات فحول الشعراء*، ٢: ٦٦٩؛ الأونبي، أبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ)، *سمط الآلي في شرح أمالي القالي*، تحقيق: عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، ط٣ (بيروت: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ١: ٢٩-٣٠.

(٦١) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ١: ٤١٠ *والجمحي، طبقات فحول الشعراء*، ٢: ٦٧٥؛ والأونبي، *سمط اللآلي*، ١: ٢٩١-٢٩٢.

(٦٢) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء ،٢: ٥٥٣-٥٥٤؛ والأصبهاني، *الأغاني*، ١: ٢٨-٩٤.

(٦٣) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ١: ٥٧٤؛ والأونبي، *سمط اللآلي*، ، ١: ٤٢٢-٤٢٣.

(٦٤) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ٦٣٩؛ الأصبهاني، *الأغاني*، ٤: ٣٦٨؛ والأونبي، *سمط اللآلي*، ، ٣٩٨.

(٦٥) الكتبي، محمد بن شاكر (ت ٧٦٤هـ)، *فوات الوفيات*، تحقيق: الدكتور إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ١: ٣٤-٣٥.

(٦٦) اليماني، عبدالباقي بن عبد المجيد (ت ٧٣٤هـ)، *إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين*، تحقيق: الدكتور عبدالمجيد دياب، ط١ (الرياض: شركة الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ١٢١؛ الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧)، *البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة*، تحقيق: محمد المصري، ط١ (الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ١٠١.

(٦٧) اللغوي، *مراتب النحويين*، ١٤٨-١٤٩؛ *وإشارة التعيين*، ٢٦١.

(٦٨) *إشارة التعيين*، ١٩٥.

(٦٩) البغدادي، أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي (ت ٦٢٦هـ)، *معجم الأدباء*، ط٣ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ٦: ٣٨٧.

(٧٠) إبراهيم، إياد عبد المجيد، *الأصمعي وجهوده في رواية الشعر العربي*، ط١ (بغداد: دار الشئون الثقافية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ٦١.

(٧١) البغدادي، *معجم الأدباء*، ٦: ٣٨٧.

(٧٢) اللغوي، *مراتب النحويين*، ٩٠.

(٧٣) الزركلي، خير الدين، *الأعلام*، ط٨ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ٤: ٩٥.

(٧٤) عمر، *البحث اللغوي عند العرب*، ٧٧.

(٧٥) ابن الجزري، أبي الخير شمس الدين محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ)، *طبقات القراء (غاية النهاية في طبقات القراء)*، عني بنشره ج. برجستراس، ط٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ١: ٥١٥؛ واللغوي، *مراتب النحويين*، ٣٥.

(٧٦) ابن الجزري، *طبقات القراء*، ٢: ١٦٧؛ والزركلي، *الأعلام*، ٦: ١٨٩.

(٧٧) اللغوي، *مراتب النحويين*، ٤٩.

(٧٨) اللغوي، *مراتب النحويين*، ١٥٩.

(٧٩) اللغوي، *مراتب النحويين*، ١٥٨.

(٨٠) عمر، *البحث اللغوي عند العرب*، ٧٨.

(٨١) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (ت ٩١١هـ)، *طبقات الحفاظ*، تحقيق: علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ٧٤.

التحول من مدرسة المدينة إلى مدرسة بغداد
وأثره على المسار العلمي في الأندلس

عبدالغفور بن إسماعيل روزى
قسم التاريخ – كلية الآداب
جامعة الملك سعود

يجيز بعض من المؤرخين لأنفسهم أحياناً صواب تشبيه الزمن التاريخي بمراحل عمر الإنسان. إن الزمن التاريخي في حالـــته المعنـــية هو الزمن المتغير والمتعاقب ضمن تحول وتبلور طبيعيين مقرونين بأسبابهما، الأمر الذي يتيح رصد أطـــواره بالصفة نفسها التي يمكن بها رصد المتغيرات التي تطرأ على الكائن البشري. وتلح الحاجة إلى صياغة مثل هذا النهج، عندما يرنو المؤرخ إلى متابعة ظاهرة تاريخية معينة منذ بدايتها مروراً بنموها إلى النضج والذروة، ثم انحدارها إلى الضعف والتلاشي. ففي هذه الحالة تبدو الظاهرة التاريخية المعنية أقرب إلى الأطوار الحياتية للإنسان من ولادة وطفولة إلى نمو واكتمال، ومن ثم إلى كهولة وزوال.

كـــان ابـــن خلدون من المؤرخين الرواد الذين ألمحوا إلى قرب الشبه بين الزمن التاريخي وعمر الأشخاص. فمن خلال رصده لأعمار الدول القروسطي الإسلامية، ولا سيما تلك التي قامت في المغرب الإسلامي، خلص بأن "الدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"، وهي الخلاصة التي أدت به إلى رسم خط نصف دائري للحالة الفرضية التي تعمرها الـــدول، حيـــث يبدأ خط الدولة من رأس القوس المنحنى ليبلغ أقصى ارتفاعه في وسط الدائرة ثم يعاود الانحدار إلى مســـتوى خط البداية نفسه. إن عمر الدول، عند ابن خلدون توضيحاً "لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل، هو عمر شخص واحد من العمر الوسط"[١].

إن المقـــترح الـــذي صاغ ابن خلدون فكرته لقي التواصل من بعده، ورعاه غير نهج تطبيقي. ولعل من أشهر المـــدارس التاريخية التي رعت أفكار ابن خلدون وأطّرت نهجه هي مدرسة الحوليات التاريخية الفرنسية "Annales"، وبصـــورة أقوى داعيها الأشهر فرنان بروديل Fernand Braudel (ت ١٩٨٥م). لقد برزت ضرورة التطبيق الزمني للـــتاريخ عـــند بروديل حينما كان عليه أن يختار أما أن يحرر رسالة دكتوراه روائية عن العاهل الإسباني فيليب الثاني

Philip II (حكمه من ١٥٥٦ حتى ١٥٩٨م)، أو أن يكتب عن البحر المتوسط، عالم الهيمنة الإسبانية عندئذ، في عهد فيليب هذا. لقد اختار بروديل الخيار الأخير. ولأن المنهج الحولي الفرنسي يدعو لأولوية البعد عن الكتابة الوصفية للتاريخ، وتفضيل النهج التحليلي والاستنباطي والمقارن، فإن بروديل فضل تاريخ المتوسط بدءاً من تاريخه السياسي العام، ونزولاً إلى تاريخ الجزئيات الصغيرة المكونة له على متابعة أحلام فيليب الإمبراطوري، وذلك خلال قرن كامل (١٠هـ/١٦م). ولأن قرن، بمداه الزمني الطويل Longue duree ليس زمن إسبانيا ورصد قاصر لرصد تاريخ إسبانيا وحكم فيليب أثناءه فحسب، وإنما هو زمن مثالي يتيح فهم التغييرات الهائلة التي طرأت على المتوسط خلال القرن بما فيها تاريخ الإمبراطورية الإسبانية[٢].

رامت التوطئة الآنفة الوصول إلى القول بأن الأندلس بوصفها تجربة تاريخية، وإن امتدت زمنياً لثمانية قرون (٩٢/٩/٢٨هـ- ٧١١/٦/١٧م حتى ٨٩٧/٣/٢هـ- ١٤٩٢/١/٢م)[٣]، إلا أنها تجربة قابلة للتجزئة الزمنية على غرار العمر الزمني الإنساني. وتتيح المعرفة بتاريخ التجربة باليوم، من بدئها إلى نهايتها، على تقويم مراحلها الزمنية على أطوار عمرية، كما تسهل رصد أطوارها الفكرية، وكذلك الوقوف عند محطاتها الرئيسة، ومن ثم متابعة الصلات الرابطة لمسالكها، والتعريف بالنتائج والهيئة التي انتهت إليها. وبالمعطيات هذه، فإن الدراسة سوف تحاول تحديد تاريخ كل مرحلة من المراحل التي مرت، حسب النمو الزمني والشكلي التالي:

كانت الأندلس، بما ملكت أصلاً، وبما أُضيف إليها بعد الفتح الإسلامي، إضافة جديرة بكل المقاييس إلى عالم الإسلام الأوسع. لقد أبدت دلالات كافية على أنها ستشكل كياناً محسوباً، وأظهرت كذلك مظاهر توحي بصحة ولادتها، ولما سيكون عليه حالها مستقبلاً. لقد وجدت الرعاية من فاتحيها والذين دخلوها مستقرين، ومن أهلها الذين اعتنقوا ديناً محرراً ومستنيراً، وتعلموا لغة معبرة لسمو معرفي وفكري. ولدت الأندلس بقوة، وكذا بدت منذ طفولتها.

لوحت الأندلس بأول دلالة قوتها الصحية بوصفها وليده، عندما تمكنت من الحبو بنفسها دون الاعتماد على رعاية مرجوة تمتد إليها من مركز الخلافة في دمشق، أو على الأقل من ولاية المغرب التي أوكلت إليها الرعاية المباشرة. لقد كان على الأندلس وقد أُخرج منها فاتحيها موسى بن نصير وطارق بن زياد، وقتل أول واليها عبدالعزيز بن موسى بن نصير غيلة[٤]، وأُلحقت بها ثلاث هزائم متكررة فقدت فيها ولاتها: السمح بن مالك الخولاني، وعنبسة بن سحيم الكلبي، وعبدالرحمن الغافقي أن ترعى نفسها، وقد تمكنت من ذلك.

لعلنا سنجانب الحقيقة إذا ما افترضنا أنّ الأندلس وهي تواجه ما واجهت في بكورة أيامها، سوف يكون لها قدر من سعة بال ليزرع في تربتها أي نبتة من نبتات المعرفة الفكرية، ولاسيما تلك التي تستمد غذاءها من أصول دينها ولغتها الجديدين. لقد نمت الأندلس خلال ما يعرف بعصر الولاة (٩٦- ١٣٨هـ) على أبسط حاجتها التنظيمية والإدارية الملبية لحاجتها الأدنى. لقد حاول نفر من الولاة: عبدالعزيز بن موسى بن نصير[٥]، وأيوب بن

حبيـــب الـــلخمي، والسمح بن مالك الخولاني، وعنبسة بن سحيم الكلبي إعطاء الأندلس بعضاً من التنظيم الإداري والعسكري، إلا أنّ المعروف أنّ هؤلاء قد انتهى بهم الأمر قتلاً أو استشهاداً في فتوحات بلاد الغال(٦).

وأمـــام ظروف التنشئة المقلقة غدت الأندلس مجبورة على القناعة بواقعها الراهن وتنظيماتها العسكرية والقبلية المـــتحكمة، وقبلت حياله بما هو متوافر ومناسب من الاجتهادات الإدارية، والمعنى بالتنظيم الإداري لربما كان ينحصر حينه في واجبات الوالي ومسئولية قادة الجند، ومذهب "قاضى الجند"، الذي يشار إليه بتكرار. لا تجتهد المصادر، على أيـــة حال، في التعريف بصلاحية هذا المنصب، على الاجتهاد نفسه، كما يفعل الخشنى، على التعريف بكفاءة قاضي الجـــند العلمية، حيث يعدد نفر من هؤلاء ممن كان لهم حظ من المقدرة العلمية بالقياس لزمن وجودهم المبكر. ومن هؤلاء: القاضى مهدي بن مسلم، الذي يذكر الخنشى بأنه كان من أبناء المسالمة، أي من أصل إسباني اعتنق الإسلام، وهو أمر يدعو إلى التحقق بالقياس إلى زمنه المبكر، والقاضي مهاجر بن نوفل القرشي، والقاضي يحيى بن يزيد، والذي يشـــير الخشنى بأنه استقضي على الأندلس بالمشرق وقدمها قاضياً بتعيين، كما قال محمد بن وضاح، من قبل الخليفة عمـــر بن عبدالعزيز ﷺ، ثم القاضي معاوية بن صالح الحضرمي، والذي يشار إليه بأنه كان من جلة أهل العلم ورواة الحديث، شارك مالك بن أنس في بعض رجاله(٧).

أن حظ القضاة المذكورين من العلم يبين أن الفضاء الفكري الأندلسي الباكر لم يكن باهتاً تماماً. إلاّ أنه في ذات الوقت يثير تساؤلاً عما يكون بمقدور انفار أن يحركوا السكون الفكري الغالب، لاسيما أن المذكورين من القضاة لا يذكر عنهم أنهم مارسوا التدريس أو جلسوا في حلقات الإقراء، وإنما حصروا منافعهم في القضاء بين الناس.

إن ضـــعف آلـــية التـــثاقف في الأندلس خلال المرحلة التأسيسية للمجتمع الأندلسي، والذي يشترط فيه توافر سلســـلة رواة العـــلم وهي آلية لم تكن قد تأسست في الأندلس بعد، يبرر نعت محمد ابن وضاح(٨) الأندلس "بالبلد الساقط همم أهلها"، وكان يتأسى حينه على ضياع مرويات معاوية بن صالح، مما حدا به أن يقول: "قدم [معاوية ابن صالح] بلداً [الأندلس] لم يكن أهله يومئذ أهل علم"(٩).

إن القـــول بـــأن الأوزاعية، وهي مدرسة فكرية وفدت الأندلس خلال هذه الفترة، كانت بمثابة الحجر المحرك لســـكون مـــياه بحيرة الفكر الأندلسي قد يكون فيه شيء من المبالغة. وهذا عائد إلى ضحالة العلم بالبحيرة الأندلسية عندئذ أصلاً كما هو عائد إلى حجم الحجر الذي ألقي فيها. لقد دأب نفر من دارسي تاريخ الشعر الأندلسي، والشعر هو المقياس الوحيد الذي يمكن قياس ذهنية المجتمع عليه، على وصف المجتمع الأندلسي بمجتمع الأجناد والقبائل. وذلك لغلبة الروح ا لعسكرية بين جماعات الفاتحين، وكذلك لانتظام الأجناد على التنظيمات القبلية(١٠).

لا يقصد من تشخيص المجتمع الأندلسي بالجندية والقبلية على أية حال إلى التلميح بأن الأجناد وأهل القبائل هم فـــئة بعيدة عن عالم العلم والفكر. أن الوضع الفكري في الأندلس كان في تلك الحقب ضعيفاً أساساً وأن وجد فإنه

كان في مرحلة نشأة بحيث إنه لا يمكن تحميل وهن العلم على أوضاع اجتماعية سائدة. كما لا ينبغي تجاهل حقيقة أن أجـــناد الأندلس كانت تقع عليهم مسؤوليات لا جدال أنهم كانوا يقومون بها كما هو مرسوم عليهم، فضلاً عن أن الكيانات القبلية كانت تشغلهم عوائق إرساء الاستقرار في البلد المفتوحة لتوها. ولا شك أن الصور المرسومة على هذا الـــنحو للذهنـــية الأندلسية الراهنة هو الذي يضعف من حكمنا على دور الأوزاعية الفعلي، ليس بوصفها مذهباً بل بوصفها آلية فكرية، قادرة على تحريك السكون في الأندلس. وذلك لأن الأوزاعية نفسها عند دخولها الأندلس كانت قد جوبهت بعوائق مختلفة حدّت من ترسيخ أقدامها فيها[١١].

والعوائـــق كـــان مـــنها: أن الأندلس لم تسع إلى الأوزاعية و لم تطلبها من موطنها للحاجة إليها، بل وفدت الأوزاعية إليها، كما أشرنا، مع الجند الشامي، أو فيما عُرف في حوادث تاريخ الحقبة بـــ "طالعة بلج" فضلاً أن الجند الشـــامي إبـــان دخوله الأندلس دخل طرفاً في الصراع القبلي المشتعل حينذاك فيها. وبسبب هذا الانشغال لم يتسن لـــذوى الميول الفكرية في الجيش الشامي من نشر ما لديهم من علم بين طلاب العلم. وزاد من إضعاف أيّ أثر لهذا الفـــريق توزيع والي الأندلس المعين، (أبو الخطار) الحسام بن ضرار الكلبي الجند الشامي على نواحي الأندلس، مبعداً لهم من قرطبة، العاصمة المحتملة لحضانة أي فكر علمي حمله الشاميون معهم[١٢].

بـــيد أن هذه المعوقات فيما يبدو لم تمنع من ظهور نفر من العلماء ممن كانوا ضمن الطالعة ممن يربط الراصدون بينهم وبين المذهب الأوزاعي. ومن هؤلاء صعصعة بن سلام الشامي (ت ١٩٢هـــ) وهو، كما يشير الحميدي، "أول مـــن أدخل الأندلس مذهب الأوزاعي"[١٣] ويضيف ابن الفرضي: "وعليه دارت الفتيا بالأندلس أيام الأمير عبدالرحمن بـــن معاويـــة وصدراً من أيام ابنه هشام .. .. لا ينازعه في ذلك أحد، فهو شيخ المفتين وإمام الأوزاعية وروايته[١٤]. وعلى الرغم من المكانة القيادية التي احتلها صعصعة بن سلام بوصفه شيخاً للأوزاعية إلا أن آخرين فيما يبدو شاركوه في الترويج لهذا المذهب، فابن الفرضي يشير إلى زهير بن مالك البلوي (ت قبل ٢٥٠) ملمحاً أنه دخل الأندلس قبل بـــني أمية، وذاكراً أنه كان منفرداً برأي الأوزاعي[١٥]. ويلحق ابن الفرضي مزيداً من الأسماء إلى قائمة المنضوعين إلى مذهب الأوزاعي ويذكر المصعب بن عمران الذي تولى القضاء، وكان يروي عن الأوزاعي في حين أنه كان لا يقلد مذهـــباً ويقضـــى بما يراه صواباً. وكذلك محمد بن إسحاق وأسد بن عبدالرحمن الذي يشار إليه، بسبب توليه قضاء كورة البيرة في إمرة عبدالرحمن بن معاوية وكان حياً بعد سنة خمسين ومائة[١٦]. ويخلص الكبيسي، من خلال متابعته لشيوخ الأوزاعية في الأندلس، أن العمل بالأوزاعية تواصل في الأندلس إلى أيام الأمير محمد بن عبدالرحمن الذي حكم بـــين ســـنتي ٢٣٨- ٢٧٣هـــ. على الرغم من مرور زمن على أخذ الأندلس بالعمل بالمذهب المالكي، "في عشـــرة السبعين ومائة"، كما يقول عياض، في حياة مالك وحكم الأمير هشام بن عبدالرحمن الداخل[١٧].

ولكـــن عـــلى الرغم من قصر قائمة دعاة الأوزاعية في الأندلس، إلا أن هؤلاء القلة فيما يبدو كان لهم بعض المساهمات الرائدة في تخصيب تربة الحقول الفكرية في الأندلس. حيث يُروى عن صعصعة ابن سلام، بوصفه مثالاً على

فعـــل هؤلاء، أنه قد انتفع بعلمه وتتلمذ على يده عدة، وروى عنه الكثير، ومن هؤلاء أيضاً فقيه الأندلس ومؤرخها عـــبدالملك بـــن حبيب صاحب الكتاب المشهور"طبقات الفقهاء، وتاريخ افتتاح الأندلس[١٨]. ولا جدال أن تحريك شيوخ الأوزاعية للآلية الفكرية المجمدة في الأندلس، برغم محدودية نطاقها وبالتالي أثرها، أهّل مرحلة المؤثر الأوزاعي عـــلى الأندلس بوصفه مرحلة فكرية مؤثرة إلى جانب مؤثرات مشرقية تالية أخرى، ساعدت على تشكيل المسارات الفكرية، كما يؤطر محمود علي مكي مراحلها. لقد قسم مكي مراحل المؤثر الفكري المشرقي على الأندلس إلى ثلاث مـــراحل؛ تبدأها الأوزاعية ويعرفها مكي بمرحلة المؤثر الشامي، وتبدأ من عام ١٢٥ وتستمر إلى أواخر النصف الثاني مـــن القـــرن الثالـــث الهجري، تليها مرحلة المالكية، وهي التي يعرفها مكي بالمرحلة الحجازية. وتبدأ من أواخر أيام مؤسس الدولة الأموية في الأندلس عبدالرحمن ابن معاوية بن هشام بن عبدالملك (الداخل)، وتستمر إلى أواخر الوجود الإســـلامي في الأندلس. ثم تليها المرحلة البغدادية، وهي التي تحدد بمرحلة أهل الحديث، وهؤلاء يوازون المالكيون في طول الاستمرار إلى آخر أيام الأندلس أيضاً[١٩].

لم تغـــب عـــن الأندلس الآلية الفكرية المحركة خلال الأيام التالية للفتح الإسلامي لها وإلى قيام الحكم الأموي (٩٦ حتى ١٣٨هـــ) فحسب، بل غابت عنها على قدر مساوي مقومات الدولة المتحدة. ولا يختلف مختلف على أن الأندلس لم تمتلك الأرضية السياسية و لم تتهيأ لها الأسباب العلمية الأولى إلاّ مع قيام الدولة الأموية على يد عبدالرحمن بن معاوية بن هشام ابن عبدالملك (الداخل). إن اكتساب الأندلس صفة الدولة المتحدة كانت الخطوة السابقة للخطوة التي خطتها الأندلس في دربها نحو العلم.

يســـجل المقري طرفاً من الملكة الأدبية التي امتلكها عبدالرحمن بن معاوية، وعبرت عن مكنوناتها في المراسلات الســـجالية الـــتي تبادلها ابن معاوية مع رفيق دربه وخادمه المخلص بدر، أو فيما نظمه شعراً مهجرياً يبث فيه حنينه لأرض الآبـــاء والأجـــداد في أرض غربته في الأندلس[٢٠]. بيد أن الصعوبات التي وقفت حائلاً بينه وبين عزمه لإقامة دولـــته هناك، قدرت أن تكبت ظهور التدفق الأدبي والفكري فيه، لقد انحصرت مشكلة الداخل في طموحه لتوحيد أندلـــس لم تعـــتد منذ الفتح على الوحدة. حيث تجسدت المواجهة بين رغبته في تأسيس أندلساً موحداً، قابله رغبة أصحاب الإنزواء الذين كان كل واحد منهم يريد قطعة من الأندلس لنفسه. ومع تمكن الداخل، بعد مواجهات مريرة مـــن التغلب على مناوئيه، كان قد امسى رجلاً قد أخذت منه أيام حكمه التي ربت على الربع قرن نصيبها منه. لقد اشتكى الداخل بأنه لم يرح في سنوات حكمه سوى أيام، وقد تركت المعاناة فيه التعب والإنهاك، بحيث إنه كان من الصـــعب علـــيه استنطاق دواخله الأدبية إلاّ من أبيات عبرت عن وحدته وغربته في أرض الإقصاء والتنائي عن أرض النشأة. فضلاً عن استنطاق مكامن أمته الفكرية[٢١].

إن معرفتـــنا بمعاناة عبدالرحمن المرهقة، والمستحوذة حتماً على جهوده السياسية والعسكرية، تقلل من جدوى محاولة الربط بين دور محتمل له، وبين ظهور أولى الملامح الفكرية للأندلس في عهده. فهو لم يمتلك الوقت لاهتمامات

جانبـــية. لـــذا فلن نذهب بعيداً ونأخذ بالتفسير الأبوي التاريخي وتخلص منه على أن إقامة الداخل لدولته كان سبباً مباشـــراً لظهـــور براعم الفكر في الأندلس، فالأقرب إلى الاحتمال هنا أن استقرار الأندلس نفسها كان عاملاً مؤدياً لظهور مثل تلك البوادر. إن أفكار المدرسة الأوزاعية التي سادت عصره وصدراً من عصر خلفه هشام لم تكن سوى توجهات فكرية ورثها عصر الداخل من عصر الولاة، ولذلك فإن الداخل تعامل معها أمر واقعاً، أو بوصفها مصدراً تكفيه حاجة حكومته للقضاة ومن يتقلدون المسؤوليات الدينية كإمامة المصلين والفتيا والتدريس. فما عدا هذا فنحن لا نقرأ عن صلات عملية مباشرة بين الداخل بوصفه أميراً للأندلس وبين دعاة الأوزاعية في أيامه[٢٢].

إن مصـــنفات الـــتراجم الأندلســـية بقدر ما تبدي من اهتمام لمتابعة شيوخ الأوزاعية، تهتم بقدر أوسع لمتابعة نشـــاطات معاصريهم من الطلاب الأندلسيين الذين أخذوا حين ذلك يشدون الرحال إلى المدينة ليجلسوا في حلقات إمام دار الهجرة مالك بن أنس في المدينة، ومنهم:

"القاضـــي معاوية بن صالح، وسعيد بن أبي هند، وعبدالرحمن بن موسى الهواري، ومحمد بن إبراهيم بن مزين الأودي، وشـــبطون بن عبدالله، وحفص بن عبدالسلام السلمي، وزياد بن عبدالرحمن بن محمد، وسعيد بن عبدوس، وغيرهم.

إن الذين وردت أسماؤهم في القائمة الآنفة هم في الحقيقة يمثلون الرعيل الأول من طلاب العلم الأندلسيين الذين تجـــاوزت طموحاتهم مستوى العلم المتوافر لهم في الأندلس في صدر الحكم الأموي في الأندلس، كما يلمح إلى ذلك حسين مؤنس، وفضلوا عوضاً عنه الارتحال إلى المدينة حيث يكفيهم الالتحاق بعالم غدا مقصداً لطلاب العلم من كل صـــوب، كمـــا قيل[٢٣]. وعلى الرغم من معاصرة النشاط العلمي لهؤلاء مع أقرانهم شيوخ الأوزاعية في الأندلس بعد عودتهـــم مـــن المشـــرق، إلا أن عبدالرحمن الداخل فيما يبدو تعامل معهم بنفس التجاوز الذي تعامل به مع شيوخ الاوزاعـــية. ومثلما سمعنا عن امتهان شيوخ الأوزاعية التدريس، نقرأ أيضاً عن أخذ طلاب مالك الأوائل نفس التوجه دون اعتلاء مناصب إدارية رسمية، فالفتيا في ذاك الوقت كانت لا تزال تدور على صعصعة بن سلام، تلميذ الأوزاعي وراويته، حيث تسنم مكانة شيخ المفتين وإمام الأوزاعية بقرطبة[٢٤].

عـــند قياس المحطات البارزة في عمر تاريخ الفكر الأندلسي يمكن اعتبار السنوات الأخيرة من حكم عبدالرحمن الداخـــل مـــنعطفاً مهماً في هذا التاريخ. فإلى ذلك الحين، ومنذ ظهور نواة المسارين السياسي والفكري في الأندلس، تعايش الطرفان معايشة متوازية، لم تبد فيها خطوطهما ميلاً إلى التلاقي إلا في الزمن المشار إليه. في السنوات الأخيرة مـــن حكم الداخل بدأ أمير الأندلس بوصفه ممثلاً للسلطة السياسية يبدي إهتماماً غير معلن، وميلاً للتقرب من الطبقة العلمية الآخذة في النمو في ذلك الوقت، ولا سيما في عدد طلاب المالكية.

في مســـألة تســـمية من سيخلفه في إمارة الدولة الأموية في الأندلس، يركن المؤرخون إلى رواية شائعة التداول

منسوبة إلى عبدالرحمن الداخل ومفادها: "إن عبدالرحمن بن معاوية –رحمه الله– لما حضرته الوفاة، وابنه هشام بماردة، وابنه الآخر سليمان بطليطلة، وكّل ابنه عبدالله المعروف بالبلنسي، موصياً إياه : "من سبق إليك من أخويك فارم إليه بالخاتم والأمر: فإن سبق إليك هشام، فله فضل دينه وعفافه وإجتماع الكلمة عليه، وإن سبق إليك سليمان، فله فضل سنه ونجدته وحب الشامبين إليه.. تقدم هشام من ماردة قبل سلمان .. فخرج إليه أخوه عبدالله، وسلم بالخلافة، ودفع إليه بالخاتم، كما أوصاه وأدخله القصر"(٢٥).

إن الرواية الآنفة لا تمثل في الحقيقة سوى القشرة الظاهرة في قصة ذات أبعاد متراكبة، ومحاولة الوصول إلى جوهرها يبين ببراهين أن قصة ولاية العهد وإنتقال السلطة من المؤسس (الداخل) إلى ابنه هشام لم يكن مجرد سباق بين أخوين يطلب كل منهما حكم والدهما، ويمتلك كل منهما شروطاً مؤهلة للمطلب، بل على نقيضه تماماً فهي كانت عملية مدروسة أحكم عبدالرحمن فصولها ليضمن وصول هشام للحكم بدلاً من أخيه الأكبر سليمان(٢٦).

أما عن دوافع عبدالرحمن في تفضيل هشام على سليمان، على الرغم من الاعتبارات السنية فإن الدراسة في سعيها لمعرفة السبب تميل إلى ترجيح عامل الإقبال على العلم بين سليمان وهشام. لقد تحرى عبدالرحمن ميول أبناءه، ووجد ميلاً في هشام لمخالطة أهل العلم في محيطه القرطبي، أما سليمان فقد تحقق عبدالرحمن أنه يستمد ركيزته من موالاة الطبقة العسكرية الأندلسية له، "نجده الشاميين"(٢٧) كما جاء في الوصية . ولذا فإن أهل العلم غدوا ولأول مرة مطلباً لعاهل الأندلس، وغاية يؤمل أن يوفر سندهم قوة معززة لقوة الحكم الأندلسي في أيامها القادمة.

إن وصول هشام إلى الحكم كان إذن مقروناً بآمال عقدها أبوه فيه في أن يأخذ بيد الأندلس إلى الوجهة الفكرية، ويسد بذلك نقصاً كان عبدالرحمن يدرك أنه، بسبب التزاماته العسكرية وانشغاله بإقامة دولته، لم يتمكن أن يحققه لها(٢٨). وغلبة هذا الاعتبار في مضامين الروايات التاريخية المطروحة أدت إلى تركيز المؤرخين اهتمامهم الحصري لمتابعة إنجازات هشام العلمية وتقويم عصره من خلال تحقيقه آمال أبيه المعقودة عليه. وإحقاقاً للحق ينبغي الاعتراف بأن هشاما بإنجازاته العلمية وفّر للمؤرخين الكثير مما يمكن لهم تداوله في هذا الشأن.

ولعل هناك غير عامل كان له أثره في عقد عبدالرحمن الآمال على هشام أيضاً، منها إدراك عبدالرحمن أن الأندلس في أواخر أيامه قد تجاوزت مرحلة بناء الدولة ودخلت مرحلة بداية الاستقرار. وعندئذ توسم عبدالرحمن أن هشاما بما توافرت فيه من شروط اجتهد هو في التحري عنها سيكون الأنسب للسير بالأندلس إلى وجهتها المختارة، وقد يكون للتعزز العددي لأهل العلم في الأندلس في أواخر أيام عبدالرحمن فضلاً عن أولئك الذين أتينا على ذكرهم آنفاً سبب أيضاً. ويمكن أن نضيف إلى ما سبق من الفرضيات في أن الأندلس نفسها كانت حينذاك قد شبت عن طوقها وغدت قادرة على مد يدها طلباً لما يسد حاجتها من نواقص لكونها حالة مدركة لمصالحها. وعوضاً عن الانتظار إلى أن يفد إليها حاجتها الفكرية من المشرق، كما درج عليها ركونها إلى حينه، فإنها أخذت البادرة ووجه

طلابها وجهتهم إلى حيث القطب الفكري الذي يوجه الجميع وجهتهم إليه في المدينة[٢٩]. لقد عبر طلاب الأندلس بهذا التوجه إلى وصولهم إلى نفس مستوى الطموح العلمي الذي كان عليه أقرانهم طلاب عوالم الإسلام المعاصرين لهم.

يقـــيم الكبيســـي هذه المرحلة الحيوية من مراحل النمو الفكري للأندلس والتي أدت إلى ترسخ المذهب المالكي بوصفه نهجاً فكرياً ويقول: أن المالكية وضعت أسسها بالأندلس في أيام عبدالرحمن ابن معاوية وعلى الأكثر في أواخر أيامه، وأخذ بناؤها بتكامل منذ أيام أبنه هشام[٣٠]. وكان الدعم الأبرز الذي مهد لهذا التحول عودة رعيل أكثر رفعة في تحصـــيلهم العلمي من طلاب الأندلس من المدينة. فبالمقارنة مع السابقين من طلاب الأندلس الذين لا نعرف على وجه اليقين مدة وكيفية جلوسهم إلى الإمام مالك، فإن كتب طبقات العلماء الأندلسيين تمدنا بتفصيلات واسعة عن سيرهم ومستوى تحصيل هؤلاء العلمي، وتتوثق دقة التفاصيل المعطاة عنهم كلما ألحقت أسماء إضافية إلى القائمة. ومن هؤلاء أبو موسى الهواري، ويحيى بن مضر القيسي (ت ١٨٩هـ)، ومحمد بن بشير المعافري (ت ١٩٨هـ) والغازي بـــن قيس (ت ١٩٩هـ)، وزياد بن عبدالرحمن اللخمي (ت ٢٠٤هـ)، وسعيد بن أبي هند[٣١]. وتضيف المدونات موســـعة إهـــتمامها عندما تختم القائمة بذكر أواخر الطلاب الذين لحقوا بمالك قبل وفاته وهم عيسى بن دينار (ت ٢١٢هـ)، وقرعوس بن العباس (٢٢٠هـ)، ويحيى بن يحيى الليثي[٣٢].

إن توافـــق وجـــود مثل هذا العدد من طلاب المالكية في الأندلس مع سعي هشام للسير بالأندلس إلى وجهتها العلمـــية كـــان محتماً أن يعطي زخماً للتوجه نفسه كما يمنح الطرفين، المالكية بوصفها مذهبا وهشاما بوصفه السلطة المتبنية لها، أرضاً صلبة في هذا التلاقي. وفي الواقع أن هشاما كان المستفيد الأول في هذه المعادلة، وذلك دون أن تخلو الفـــائدة أيضاً للطرف المالكي. فمن جهة هشام فإن استناده على أسماء لا يتطرق الخلاف على مستواهم العلمي كان دعماً قوياً له ولمسعاه، فهم "كانوا جميعاً"، حسب تأكيد حسين مؤنس، مالكيين أصلاء، أي جامعين بين علم مالك وذكائـــه وكياسته"[٣٣]. فهم للمستوى هذا كانوا جديرين الآن بمسمي "شيوخ المالكية" بدلاً من طلاب المالكية. لقد توسع هؤلاء ليس في علم مالك فحسب، بل عادوا يحملون ألقاباً مميزة منحها لهم مالك واصفاً سعيد بن أبي هند بأنه (الحكيم، أو حكيم الأندلس، ويحيى بن يحيى بأنه عاقل الأندلس، وعبدالملك بن حبيب عالم الأندلس)[٣٤]. وعلى هذا الغـــرار نفســـه، فإن أهل الأندلس إستحباباً باطلاق الألقاب تقليداً لمالك كانوا يسمون زياد بن عبدالرحمن المعروف بشـــبطون، إقراراً منهم بتحصيله العلمي مع مالك، بـــ "فقيه الأندلس"[٣٥]. كما عُرف عن هؤلاء عقد صداقات مع مـــالك تجاوزت درجة العلاقة التي عادة ما تكون بين طالب وأستاذه. كما أن تقارب مستوى التحصيل العلمي لدى هـــؤلاء أفضـــى إلى خلاف في منْ من هؤلاء أدخل "الموطأ" إلى الأندلس، حيث تختلف النسبة إلى الغازي بن قيس، وزيادة بن عبدالرحمن "شبطون" ويحيى بن يحيى الليثي. الا أن مصطفى الهروس يعرض رأياً مرضياً قد يكون من الأسلم القـــبول به، يقول فيه: "أن الغازي بن قيس أول من أدخل الأندلس الموطأ وعرّفهم به، وزياد بن عبدالرحمن أول من أدخل الأندلس موطأ مالك متفقها بالسماع منه، ويحيى بن يحيى أول من أدخل الموطأ مكملاً مثقفاً بالسماع لأنه آخر

من أخذ عن الإمام رحمه الله[٣٦].

إن المحطة الأبرز في مسعى هشام للسير بالأندلس إلى وجهتها الفكرية تمثل دون جدال في إعلانه المذهب المالكي مذهباً رسمياً للأندلس. وسببه، كما يوجز القاضي عبدالرحمن السبتي، صاحب ترتيب المدارك بقوله: "وأما أهل الأندلس فكان رأيها منذ فتحت على رأي الأوزاعي، إلى أن رحل إلى مالك زياد بن عبدالرحمن وقرعوس بن العباس والغازي بن قيس ومن بعدهم. فجاءوا بعلمه وأبانوا للناس فضله، واقتداء الأئمة به، فُعرف حقه، ودُرس مذهبه، إلى أن أخذ أمير الأندلس إذ ذاك هشام بن عبدالرحمن بن معاوية بن هشام بن عبدالملك بن مروان الناس جميعاً بالتزامهم مذهب الإمام مالك، وصير القضاء والفتيا عليه، وذلك في عشرة السبعين ومائة من الهجرة في حياة مالك، رحمه الله[٣٧].

والواقع أن الدافع الرئيس الذي جعل هشاما يتخذ قراره الحاسم وبعيد الأثر يعود إلى رعيل شيوخ المالكية الأواخر، فهؤلاء، فضلاً عن قعودهم لتدريس المذهب في الأندلس "وصفوا من فضل مالك وسعة علمه وجلالة قدره ما عظم به حينه بالأندلس[٣٨]. وكان بعض هؤلاء بمثابة الجسر الذي انتقل عبرهم سمعة أمير الأندلس إلى المدينة وصيت الإمام مالك إلى الأندلس. وعزا ابن القوطية الدور الأوفى في عملية التقريب هذه لزياد بن عبدالرحمن، إذ يوضح ذلك بقوله : ورحل بعد عام من ولايته -أي هشام- زياد بن عبدالرحمن اللخمي، فقيه الأندلس، جد بني زياد القرطبيين إلى الشرق، فلما صار بالمدينة، ووصل إلى مالك بن أنس، رحمه الله، سأله عن هشام، فأخبره عن مذهبه، وحسن سيرته، فقال مالك: ليت الله زين سمتنا بمثل هذا[٣٩]. والأمير هشام،من جانبه عندما نُقل إليه ما قاله مالك بادل مالك أمانيه راداً "عالم دار الهجرة يكفينا"[٤٠]. وما تلا هذا لا يمكن وصفه سوى بحلقات من الود والمجاملة بين الطرفين، لقد قوي مذهب مالك بالأندلس، ومع علو شأنه ارتفعت مكانة مالك أيضاً. وأما مالك فإنه بقي على مودته، والأمثلة كثيرة. بيد أن لبعضها دلالات، فهو مدح عالم الأندلس مصعب بن عمران، مع أنه لم يكن مالكياً بقوله: تكاد أحاديث ابن عمران أن تكون سيرا[٤١]. كما يذكر أن مالكاً غير في فتواه في وجوب دية قطع اللسان في الحال، إلى التأني في الدية طمعاً في نبتها. وكان ذلك، بسبب الشاعر الأندلسي أبو المخشي التميمي، الذي يقال أن الأمير هشاما قطع لسانه في شعر قاله فيه، بيد أن لسان أبا المخشي نما بعد ذلك وأصبح قادراً على الكلام تلعثماً. لقد برر مالك التغيير في فتواه بقوله: "يتأنى بالحكم عاماً. فإن نبت أو شيء منه، عمل في ديته بحسب ذلك. فقد بلغني أن رجلاً بالأندلس نبت لسانه أو أكثره بعد ما قطع، فأمكنه الكلام[٤٢].

على الرغم من صور التلاحم التي كانت قائمة بين هشام وبين شيوخ المالكية، والتي يشبهها حسين مؤنس بشهر العسل الذي غدت خلاله قرارات هشام معبرة عن رغبات شيوخه، إلا أن علاقته الشخصية المباشرة بهم، كما يلفت نظرنا إليه مؤنس أيضاً، حافظت على شيء من التباعد، فهو لا يعرف عنه أنه عهد لأحد منهم في قضاء قرطبة بعد وفاة القاضي معاوية بن صالح، بل عهد في القضاء إلى المصعب بن عمران مع أنه لم يكن من كبار الفقهاء ولا

مالكياً، بل شيخاً من العرب الشاميين. وهدده بالقتل إذا رفض القضاء، مع أنه لم يصر على زياد بن عبدالرحمن عندما رفض القضاء[٤٣]. لعل هشاما بهذه السياسة كان حسبه من شيوخ المالكية إضفاء الشرعية والرضا لحكمه. كما كان يترضـــى منهم الموآزرة في تحقيق آمال أبيه منه. و لم يكن نصرة شيوخ المالكية لهشام بالأمر الهين أيضاً في المقابل، فهم ســاعدوه عــلى الاستقلال المذهبي من العباسيين، مكملين بذلك الاستقلال السياسي الذي حققه والده. كما رضي مــنهم نشر علم رفيع هو الاسمى في زمنه في الأندلس، طالما أنه يحقق حنين الأندلسيين وميلهم إلى "عمل أهل المدينة" كما يمارسها الإمام مالك ويطبقه مذهبه[٤٤].

إن مسألة تهميش هشام لفقهائه في دائرة دولته الرسمية تظهر إلى الواجهة في أيام الحكم بن هشام، وتحديداً عند الحديــث عن أسباب قيام ما عُرف لاحقاً بـــ "هيج الربض، والذي عُرف به الحكم لاحقاً بـــ "الحكم الربضى". أن صـــور المعايشـــة المتـــبادلة التي مارسها هشام كما سايره فيها فقهاء المالكية، لم يعد فيما يبدو ممكنا في أيام الحكم. فـــالحكم، وعلى الرغم من أنه حاول أن يحافظ على العلاقة الودية، مثل الاحترام الذي كان يبديه لزياد بن عبدالرحمن ولجوئـــه ليحيى بن يحيى الليثي لعقد صلح مع عمه الثائر عبدالله الذي يعرف بالبلنسي، إلا أن سياسته اتسمت بانفراده في القرارات بعيداً عن مشاورة شيوخه، وهو أمر لم يعتد عليه الشيوخ في أيام أبيه هشام. ومن هنا بدأت بوادر التباعد تظهر بين الطرفين واضحة، وفيه أخذ شيوخ المالكية باضطراد يمثلون الطرف المعارض لحكم الحكم بن هشام. وكان ربض قرطبة الجنوبي المقابل للمدينة مباشراً، مما يلي نهر الوادي الكبير، بعناصر سكانه الوافدة الممتزجة مسرحاً لحوادث تلك الواقعة المؤلمة. إن "هيج الريض"، كما اكتسب اسمه لدى المؤرخين هو حدث نملك معلومات عنه، وسعة دراستنا هنا لا يسمح لنا التوقف عند تفصيلاته الوافرة، ويمكن التعويض عنه بالإحالة إلى ما قيل فيه من قبل من اهتموا بتاريخ الأندلـــس العـــام. ولا جدال أن الجزء "مقتبس ابن حيان" الخاص بعصر الأمير الحكم بن هشام، والذي نشر مؤخراً سيكون مثالاً مرضياً، وذلك لإفراد ابن حيان عناية مطولة عن الواقعة، والذي كان إلى حد واسع المصدر الذي استقى منه الآخرون معلوماتهم عنها[٤٥].

إن عدم قدرة الدراسة استيعاب ثراء المعلومات المتوافرة عن واقعة الريض، لا يعنى أن الدراسة بإمكانها التجاوز عن كل ما أتى به المؤرخون عنها. فمن الجوانب العديدة التي تناول بها المؤرخون الواقعة، هناك معلومات قد لا يكون تجاوزها صواباً، وهي التي تتناول تهمة ضلوع شيوخ المالكية في الواقعة نفسها. إن التهمة الموجهة إلى شيوخ المالكية، هـــي تهمة متسقة مع مسار الواقعة نفسها، وهي في نفس الوقت ذات صلة بتاريخ المسار الفكري الأندلسي الذي هو أيضـــاً المســـار المحـــوري لهذه الدراسة. وذلك لأن فقهاء المالكية الكبار: يحيى بن يحيى الليثي وطالوت بن عبدالجبار بالاســـم، هم الذين توجه إليهم ليس تهمة الضلوع في الواقعة فحسب، بل تفعليها بالتأجيج والقيادة. ويبرر المتهمون التهمة بأن قيادات شيوخ المالكية شعروا مع الحكم بن هشام بأنهم يفقدون المكانة المنفردة التي تمتعوا بها في أيام هشام ابـــن عبدالرحمن الداخل، وتحديداً في مسألة رسم القرارات وتلبية الرغبات، وذلك لأن الحكم بن هشام –كما قيل–

كـــان ميالاً إلى الانفراد في رأيه، على نقيض أبيه الذي عُرف عنه إفساح الرأي لمشاوريه من رعيل المالكية المعاصرين له[٤٦].

إن الـــتهمة الموجهـــة لشيوخ المالكية بقيادة المواجهة ضد الحكم بن هشام في حادثة الربض، وعلى الرغم من شيوعها عند المؤرخين، ليست على أية حال تهمة ثابتة على المتهمين بها وتحديداً على يحيى بن يحيى الليثى وطالوت بن عبدالجبار. فشيوخ المالكية، حين متابعة دور كل واحد منهم في "الهيج" لا يبدو أنهم كانوا جبهة واحدة ضد الحكم، كما أنهم لم يكونوا جميعاً بقدر متساوى أضلاع في الواقعة. إن أقصى ما يتهم به الليثى هو هروبه إلى طليطلة بسبب ارتـــياعه من مشاركة أخيه في الهيج. وطالوت من اختبائه عند يهودي في غرناطة، ويصعب تحديد التهمة على عيسى بن دينار وقرعوس ابن العباس[٤٧].

إن تحديـــد الـــتهم عـــلى شيوخ المالكية ومحاولة إثبات الأدوار عليهم ليس، على أية حال، ضرباً من ضروب الـــتخمين. فالأدوار يصنفها عياض السبتي على درجات، فهناك من تثبت عليه التهمة مثل يحيى بن مضر القيسي (أو اليحصبى) الذي أعدم مع من تم القبض عليهم، وهناك مثل الفرج بن كنانة، الذي كان على القضاء أيام الهيج ويشير عياض على أن ابن كنانة، من موقعه ذاك، كان عامل إسكان لغضب الأمير للمشاركين في الهيج، وشفيعاً لهم عنده، هذا فضلاً عن نفر من فقهاء المالكية الذين تتراوح التهم الموجهة إليهم بنسب متدرجة[٤٨].

لـــيس مـــن المســـتغرب إذا ما تمخض عن واقعة الهيج المريرة نتائج متعددة ومؤثرة في الكيان الأندلسي بأبعاده المختلفة. فمن جانب المؤثر الفكري، كان هناك احتمال خسران الأندلس على العموم والقرطبي على وجه خاص جيل مـــن طلاب العلم ممن كانوا يقطنون الربض وينضون في حلقات الملتقيات العلمية في قرطبة، سواء فيمن رحّلوا خارج الأندلـــس بعد الربض، أو الذين تركوا قرطبة ارتعاباً، سوى من قتل في الواقعة نفسها. بيد أن هذه الخسارة الشاملة كـــان مـــتوقعاً أن يكون الرعيل المالكي أكثر تضرراً منه. إذ لم يكن الضرر الناتج قاصراً على هروب واختفاء شيوخ المالكية وهما يحيى الليثي وطالوت بن عبدالجبار، بل الاحتمال من عدم تمكن عودة المدرسة المالكية إلى ما كانت عليه قبل هيج الربض.

لقـــد غلب الظن أن مالكية الأندلس سيؤول مصيرها إلى ذات المآل الذي آلت إليه الأوزاعية من قبل وعبر عن اســـتمراره الصوري بالسماح باستمرار إجازة غرس الأشجار بالمسجد الجامع في قرطبة أخذاً بمذهب الأوزاعى[٤٩]، فضـــلاً عـــن أثر خافت امتد إلى أيام حكم الأمير محمد بن عبدالرحمن (حكمه ٢٣٨- ٢٧٣هـــ). بيد أن هذا الظن سرعان ما بدده الأمير الحكم بن هشام نفسه عندما بادر بإصدار عفو عام عن المتهمين في الهيج، وعفو خاص لكل من يحيى بن يحيى الليثى، وطالوت بن عبدالجبار، وعيسى بن دينار[٥٠].

لقد أورث الحكم بن هشام ثمرة عودة الليثى وطالوت إلى الدائرة العلمية القرطبية إلى أبنه عبدالرحمن بن الحكم

(الأوسط)، حيث لم يلحق القطاف بنفسه. ولكن اطمأن على أنها ستكون ضمن الأندلس الممهدة الخالية من المنازعين لابنه[٥١]. وإذا كان الحكم قد مهد لعودة رؤوساء المالكية الأندلسية إلى قواعدهم في قرطبة، فإن عبدالرحمن بن الحكم بحكمه المنفتح قد مهد لاستعادة مالكية الأندلس قوتها بمثل ما لم تعتليه من قبل. ليس المجال هنا تعداد الأسباب التي جمعت المؤرخين في إجماع نادر على وصف عصر الأوسط "بأيام العيد والعرس"[٥٢]. بيد أن ما ينبغي التأكيد عليه أن عصر الأوسط كان فعلاً العصر الذي امتلك السماحة التي قدرته على نسيان الماضي وإعطاء دعاة المالكية نفحة المضي قدماً في ترسيخ المذهب. وهذا ما أدى بحسين مؤنس إلى النظر إلى هيج الربض بوصفه حادثاً فاصلاً في تاريخ الفكر الأندلسي[٥٣] . فهناك فعلاً كانت مالكية أندلسية قبل هيج الربض، ومالكية أخرى متجددة بعده. لم تعد مالكية ما بعد الربض أداة سند لشرعية الحكم الأموي الأندلسي، كما كانت أيام هشام بن عبدالرحمن، ولا قوة تحد مثلما حاولت إظهاره أيام الحكم بن هشام، بل غدت تعبيراً فكرياً توسع له السلطة الأموية المجالات الممكنة ليمثل فيها يحي الليثي الدور الأكبر، ويليه عيسى بن دينار وإلى حد أقل طالوت بن عبدالجبار. إن ليحيى الليثي قصصاً تروى في أيام الأوسط مما لا يتيح المجال لإحاطة بها، إذ يكفي التنبيه إلى أن ابن حيان في مقتبسه المفرد لعصر عبدالرحمن الأوسط يأتي إلى ذكر اسم الليثي أكثر لربما مما يأتي باسم الأمير عبدا لرحمن نفسه[٥٤]. وفي كل هذا كان الليثى بقدر ما كان يبني مكانته الشخصية، كان يعمل أيضاً على ترسيخ المالكية في الأندلس.

لذا فإنه من العدل القبول بما يردده غير مؤرخ بأنه "لم يعط أحد من أهل الأندلس منذ دخلها الإسلام ما أعطى يحيى من الحظوة، وعظم القدر، وجلالة الذكر"، وهذه المكانة التي تربع فيها الليثى تقود ابن حزم إلى القول : " مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان؛ مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولي القضاء أبو يوسف كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية، فكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين لمذهبه، ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحي ابن يحي كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاء، وكان لا يلي قاض في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به، على أن يحيى لم يل قضاء قط، ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائداً في جلالته عندهم، وداعياً إلى قبول رأيه لديهم[٥٥].

إن رفعة المكانة التي ترسمها الكلمات المعبرة الآنفة ليحيى بن يحيى الليثي، شيخ الجبهة المالكية الأندلسية، تمنح الهيمنة الكاملة للمالكية العائدة على المسار الفكري للأندلسي. فيحيى في هذه المرحلة لم يتسنم قيادة الجبهة المالكية فحسب، وإنما بقدرته على احتواء أمير الأندلس عبدالرحمن الثاني بدا وكأن المالكية ستغدو العنصر الفكري الوحيد الذي سيجري في الشريان الفكري في الأندلس. بيد أن الصورة سرعان ما أبدت إيحاءات متداخلة مع حالة المالكية الأندلسية بصورتها الراهنة. لقد ظهرت المالكية وكأنها قابضة حقاً لزمام الحالة الفكرية الأندلسية بإحكام. بيد أن الأفق الفكري الأندلسي أبدى دلائل تبرعم أزاهير فكرية في حقول بعيدة عن حقول المالكية. قد لا يسمح المقام الخوض في

وقائعهـــا، والتوسع في شواهدها، وتعين الدلالات، فالمجال المتوافر هنا لا يسمح بالاسترسال. وعليه حسبنا من الطرح هنا التوقف عند الأسماء:

حفل العصر بعلماء من أمثال يحيى بن حكم الغزال، الرائد اللغوي والشاعر، وعباس بن فرناس، العالم التجريبي، عباس بن ناصح وعبدالله بن الشمر، رواد الجمع بين صنوف العلم. وهناك أيضاً فتية لشيونة، الذين جال في خاطرهم إمكانـــية الوصول إلى مكة بالإبحار غرباً، صحيح أن جهودهم توقف عند البحار الغربية، بيد أن العالم عرف أن "بحر الظـــلمات"، أو كما كان يسمى، ليس نهاية العالم، كما كان المعتقد. وكان هناك أيضاً زرياب المغني، الذي لم يكن قاصراً على نبوغ الموسيقى والغناء فحسب، بل ناقلاً لحضارة بغداد إلى الأندلس، وصاحب الابتكارات الخاصة[٥٦].

إن الحلـــة الجديدة التي أرتدها قرطبة، ومن بعدها حواضر الأندلس الأخرى، أدت إلى أن يتبارى المؤرخون في صـــياغة جمـــل إشـــادة بعصر عبدالرحمن الأوسط الفريد. ومما قيل: قال ابن عبدربه: بأنه -أي الأوسط، عاش بخير، وكانـــت رعيته معه بخير. وزاد ابن القوطية: بأن عصر الأوسط كان "مثل الجنة التي جمع فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين"[٥٧].

لم تنقطع الإشادة بأيام الأوسط على ما أفصح به المؤرخون القدامى، بل هناك شواهد على تواصل التأكيد على تمـــيز العصر عند المؤرخين المحدثين. و لم يقف هؤلاء عند أطراف الانطباعات العامة والتشبيهات البلاغية التي عبر بها الأولون، بل وسعوا أطر التقويم لتشمل جوانب حياتية خاصة ومظاهر أنموذجية مستقاة من العصر. لقد استعار توماس أف جليك Thomas F. Glick وصف حالة التبلور Crystallization من وصف توماس سمث Thomas. Smith لأحـــوال التبلور التي عاشتها الإمبراطورية الإنجليزية في القرن ١٩م/ ١٣هـــ. وخلص أن الأندلس في عصر الأوسط عاشـــت حالة تبلور غطت ببريق ضيائها المحيط الأندلسي[٥٨]. وبالمثل رأى آنخل جنثالث بالنثيا Angel Gonzalez Palencia أن عصـــر الأوسط كان العصر الذي حققت فيه الثقافة الإسلامية – العربية سيادتها المطلقة على الأندلس. ومـــن خـــلال اهتمامه بتاريخ الأدب الأندلسي ألمح جارسيا جومس Garcia Gomez إن الشعر الأندلسي في عصر الأوســـط، والشـــعر هو المعبر عن ذهنية المجتمع الراهن، قد أبدى دلائل تخلص في عصر الأوسط من المعاني والأفكار المشـــرقية الوافدة، التي دخلت الأندلس مع جيل الفاتحين، وأخذ معان تعكس الخصوصيات الأندلسية. ويمضى ليفي بروفنســـال Levi-Provincal مؤكـــداً إن الجوانـــب الاجتماعـــية في عصر الأوسط شهدت حالة ذوبان العناصر الاجتماعـــية التي كانت العناصر الاجتماعية تتكون فيها، وتتشكل فيها مجتمعاً أندلسياً منصهراً، ولد ظهور الشخصية الأندلسية المنتمية في ثقافتها للأندلس، وليس للاعتبارات التي كانت تتحكم في انتماءاتها في الماضي[٥٩].

ليس هناك خلاف أن لغة الأرقام، النهج الإحصائي التاريخي كما يُعرف به، هي اللغة الحاسمة التي تحول القول من عموميته إلى دقته، والجدول الآتي هو المعنى بما نقول:

نمو الاهتمامات العلمية في الأندلس

الحقل العلمي	٩٥-١٥٠	١٥١-٣٠٠	٣٠١-٣٩٩	٤٠٠-٤٥٠	٤٥١-٦٠٠	بعد ٦٠١	بدون تاريخ وفاة
فقه	٢	٢٩	١٣١	٨٥	١٧٢	٧	١٥٤
حديث	٢	١٩	١٣٧	٩٤	١٣٤	٥	١٤٦
القرآن	-	٤	٥١	٧٧	١٦١	١٤	٩٤
تفسير	١	٣	٢٢	١٣	٢٢	٣	٢٦
تاريخ	١	٤	٤٨	٤٣	٤٣	١	٢٢
أدب	١	٧	٦٨	٨٤	١٢٥	٧	٧٢
شعر	-	١١	٧٥	٦٦	٧٩	٣	٧٧
لغة	١	١٤	٧٥	٥٢	٨١	٧	٦٨
آخر	١	١٧	١٠٠	١٢٥	١٣٩	١٢	١٢٤
النسبة المئوية	٩	١٠٨	٧٠٧	٦٤٠	٩٥٦	٥٩	٧٨٣
٣٢٥٩	٢٥%	٣,٣١%	٢١,٦٩%	١٩,٦٤%	٢٩,٣٣%	١,٨١%	٢٤,٠٣%

النسبة المئوية من مجموع ٣٢٥٩ عالم أندلسي[٦٠].

يوضح الجدول أمرين مهمين: الأول: الزيادة الملحوظة في أعداد العلماء في كافة التوجهات العلمية ما بين النصف من القرن الثاني إلى نهاية الثالث الهجري، وقفز الأرقام جميعها إلى نسب أعلى بعد القرن الثالث وفي الرابع الهجري. الثاني: امتلاك الفقه والحديث على النسب الأعلى منذ البداية، مع المحافظة تقريباً على ذات النسب إلى النهاية.

ويمكن الحكم من الجدول أن الفقهاء نما عددهم اضطراداً بين العقود من ١٥١ إلى ٣٩٩هـ، حيث مثلوا نسبة ٤٦% من إجمالي عدد علماء الأندلس المصنفين عند ابن الفرضي وابن بشكوال وابن الزبير. هناك، على أية حال، انخفاض في نسبة الفقهاء بين ٤٠٠ إلى ٤٥٠هـ، ثم العودة إلى الارتفاع مجدداً بعد٤٥٠ تقريباً، يليه انخفاض ملحوظ (٧ انفار فقط) في مطلع القرن السابع الهجري.

وبالمقارنة، يقترب رقم عدد رجال الحديث مع الفقهاء في البداية، ويستمر أقل من عدد الفقهاء (١٩ رجل حديث) ما بين ٣٥١- ٣٠٠هـ. لكن الجدول يشير بوضوح إلى ارتفاع عدد رجال الحديث ارتفاعاً ملحوظاً من مطلع القرن الرابع إلى نهاية القرن الخامس الهجري تقريباً، ويستمر على ارتفاعه عن عدد الفقهاء إلى منتصف القرن السادس، ويتوافق هذا العدد مع ما نعرفه عن استعادة الفقه لمكانته الرسمية في العهد المرابطي في الأندلسي. أما عن

قوائـــم الحقـــول العلمية الأخرى فحسبنا منها ملاحظة التفرعات الرقمية والقول بأن الحقول العلمية المطروقة من قبل الأندلســـيين شـــهدت ارتفاعـــاً من أرقام بسيطة إلى القرن الثاني الهجري إلى أرقام ملحوظة وقريبة من نسب الفقه والحديـــث منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجري تقريباً. وهذا يتساير مع ما نذهب إليه من تفرع الاهتمامات العلمية خلال عصر الأوسط وبعده.

وينبغي أيضاً ملاحظة أمرين في القائمة المعروضة؛ الأول: الانخفاض الملحوظ في عدد أهل العلم في الأندلس بدءاً مـــن بداية القرن السابع الهجري (٦٠١هـــ، من مجموع ٩٨% قبل القرن إلى ٢% تقريباً بعده. الثاني: العدد الكبير لأهل العلم في كافة الحقول العلمية الذين لا يعرف لهم تواريخ وفاة، وهذا يضيف لربما أرقاماً إلى كافة الحقول العلمية المدروسة ولاسيما الحديث ثم الفقه.

إن مـــتابعة أرقام القائمة المستعرضة تعزز الخلاصة بأن عصر عبدالرحمن الأوسط هو عصر مالك لجوانب تمييز ولاســـيما في الجانب الفكري بالمقارنة إلى العصور الأندلسية السابقة له. والوصول إلى مثل هذه الخلاصة هو الباعث لإثارة تساؤلات عن أسباب هذا التمييز؛ هل يكمن السبب في أسلوب حكم الأوسط القائم على الانفتاح والتسامح الفكـــري، وما عرف عنه من إقبال على العلماء بكافة ميولهم وتوجهاهم، وكذلك تبنيه للمستجدات مهما اختلفت أطيافها؟ أو يمكن ربط السبب إلى حالة السلم الذي ساد عصر الأوسط، وخلو العصر من القلاقل المعكرة، مثلما كان الحـــال في عصر أبيه الأمير الحكم بن هشام. أو أن الأمر هو أفراز مرحلي وطبيعي دافعه سيادة التوجه العلمي المتطلع لمغذيات فكرية جديدة. أو هل يكون ما يحصل برمته نتاج لتضافر العوامل المذكورة مجتمعة أو غيرها في سعي متوافق يرمي إلى إحداث مجالات علمية أوسع، وتبني ما يمكن للأندلسيين رعايته من أفكار، وفتح قنوات تمهيدية لانسياها.

إن تـــناغم الفرضـــيات المطروحة لأسباب التوسع في الحقول العلمية المفتوحة مع سمات عصر الأوسط نفسها، يقـــود إلى صـــياغة جملة استفسارات لغرض التساؤل عن الدور الذي تحمله الفريق الذي كان ينظر إليه بوصفه راعياً للواقـــع العـــلمي في البيت الأندلسي، ويعني هؤلاء شيوخ المالكية الأندلسية بعد عودهم المظفرة والموعودة لكراسيهم الشـــاغرة في مطلـــع عصر الأوسط. ومعرفتنا بهذه الحقيقة هي التي في الواقع تسوغ تساؤلنا عما فعله شيوخ المالكية تحديداً، لأن السؤال يوجه عادة إلى من يملك الإجابة ومن قبله القرار.

إن العفـــو الـــذي أصـــدره الأمير الحكم في أواخر أيامه عن كبار المالكية، يحيى بن يحيى الليثي، وطالوت بن عبدالجبار، واستثمر الأمير عبدالرحمن تبعاته، عنى أن المالكية تسلمت زمام المسار العلمي مرة أخرى، وكأن ما حصل في "الـــربض" غـــدا أمراً منسياً تماماً، وعنى هذا تباعاً عودة القيادة العلمية إلى يد شيوخ المالكية. وكان قد عُرف عن هؤلاء في السابق، وقبل الربض، منذ أن حول هشام ابن عبدالرحمن المذهب المالكي مذهباً حصرياً للأندلس، تفضيلهم المالكية مذهباً وحيداً للأندلس، والمالكية نهجاً علمياً للأندلسيين.

إن هذه المسلمة هي التي تدفعنا إلى طرح السؤال بصيغة مباشرة؛ كيف قبل مالكيو الأندلس وهم يرون الطوق الـــذي فرضـــوه عـــلى التحصيل العلمي ينكسر أمامهم؟ وكيف وسعت صدورهم التغاضي عن الانفتاحات العلمية المشهودة في عصر الأوسط؟.

لم يخـــض أهل المتابعة في أسرار هذه التقلبات، مع أهم، ومثلما سيرد لاحقاً، وقفوا كثيراً عند المواجهات التي ثارت بين شيوخ المالكية وأصحاب التوجهات العلمية المضادة، مثل رجال الحديث.

إن غـــياب الطـــروحات في القضية المثارة لاشك أنه عامل مغمض لحالة مهمة في حالات التاريخ الفكري في الأندلـــس. فالقضية لم يخض فيها أهل المتابعة الراصدين لتاريخ الفكر في الأندلس. ولعل أقرب من قرب منها، وأولى رأيـــاً فـــيها هو محمد الوزاد، ففي رصده لارهاصات "هيج الربض" على الجانبين : السلطة الأموية ممثلة في الأميرين الحكـــم بـــن هشام وابنه عبدالرحمن؛ وجبهة المالكية الأندلسية ممثلة في كبار المالكية الأندلسية، يحيى بن يحيى الليثي، وعيســـى بـــن ديـــنار، وطالوت بن عبدالجبار، يقول الوزاد: "ورغم غلبة جند الأمير (الحكم) وأعمال الانتقام التي ارتكبوها، فإن المواجهة انتهت إلى إدراك السلطتين ضرورة إنشاء علاقة واقعية بينهما. أي بعد عفو الحكم عن الفقهاء المتهمين بالمشاركة في الربض، واعتراف شيوخ المالكية بأخطائهم وتوبتهم"[٦١].

وعلى الرغم من جدارة هذا المقترح الذي يكاد أن يكون يتيماً في النقاش المطروح، وكذلك توافقه مع ما آلت إلـــيه العلاقة المرصودة بين الطرفين، شيوخ المالكية وعبدالرحمن الأوسط، إلا أن المقترح نفسه يبرر شيئاً من الوقوف عـــنده. ولعل الاعتبار الأهم في النقاش، أن جبهة المالكية الأندلسية بعد الربض، لم تكن جبهة جامعية ومؤلفه، فهي عمومـــاً كانـــت قائمـــة عـــلى عالم واحد وهو يحيى بن يحيى الليثي، بعد تفرغ عيسى بن دينار للفتوى والتدريس، وانصراف طالوت بن عبدالجبار وخمول ذكره. لقد بقي الليثي لوحده يشكل المرجعية الوحيدة للمالكية كما ظهرت بلبوســـها الجديـــد عقب الربض، وكان أعلى سماقا رفض الليثى منصب القضاء، مع التدخل في تعيينهم، والاكتفاء بمنصب "المشاور" المستحدث الذي نظر إليه بهيبة أعلى من هيبة منصب قاضي الجماعة، إلى جانب ما عُرف لليثى من حظوة ونفوذ عند الأمير عبدالرحمن نفسه[٦٢].

لعـــل الأقـــرب لواقع الحال إبدال عبارة "العلاقة الواقعية" التي اقترحها الوزاد، بعبارة "العلاقة المتفاهمة"، فمن جانـــب عبدالرحمن بن الحكم فقد عُرف عنه قدرة الاستيعاب للمستجدات، فضلاً عن سمة تسامح فيه. ومن جانب الليـــثى يـــبدو أنّ صعوده إلى المكانة العالية التي لم يسبق لعالم أندلسي الوصول إلى مثلها، واحرازه النفوذ على الأمير وشـــيوخ المالكية الآخرين، قد ارضاه وأمسك يده من التدخل في كل أمر طارئ. فالمالكية لم تعد بالنسبة له ممارسة بقدر ما غدت قوة تمنح صاحبها صنع القرارات الكبرى. ولذلك فإن ظهور اهتمامات علمية جديدة عند الأندلسيين، وهو في علو مقامه ذلك، لم يمثل له شأناً مقلقاً، ولا سيما أن هذه الاهتمامات كانت لا تزال في بدايتها، وفي حدود

الـــتطلعات الفـــردية، ولا تمثل أنشقاقاً جماعياً من المسار المالكي الأندلسي. فهي على هذا الحال غير جديرة بمنازلتها، فهـــي لم تكـــن قـــد مثلت بعد جبهة علمية قادرة على منازعة المالكية الأندلسية هيمنتها العلمية أو حتى قادر على مشاركتها السيادة العلمية.

إن مـــا اطمأنـــت إليه نفوس جبهة المالكية الأندلسية ممثلة في شيخها الليثى سرعان ما أخذت تدخل في حالة ترصـــد، وذلك عندما أخذ رعيل آخر من طلاب علم أندلسيين يعودون من المشرق. وهؤلاء لم تكن وجهتهم المدينة دار الهجرة وإمامها مالك بن أنس، بل كانت بغداد، فيما يصنفها محمود علي مكي بالمرحلة البغدادية، ضمن مراحل المؤثرات المشرقية على الأندلس. وبغداد حينها، في مطلع القرن الثالث الهجري، كانت قد ورثت المدينة كموئل يوجه طـــلاب العلم إليها وجهتهم بعد وفاة الإمام مالك عام ١٧٩هـــ. وكعادة طلاب العلم الأندلسيين الذين لم يجهدوا أنفســـهم ألا للوجهة الأفضل والأرفع ذكراً. افتتح محمد بن وضاح بن يزيغ (٢٠٠ – ٢٨٦هـــ) وجهة الترحال إلى بغـــداد، حيث الفكر الحنفي والشافعي ودراسة علم الحديث عام ٢١٨هـــ. وبعد عودته من رحلته الأولى، عاد مرة أخـــرى للاستزادة العلمية إلى بغداد. وهنا يشار إلى سماعه سماعاً واسعاً لعلم الحديث، حيث لم يغادر محدثاً كبيراً إلا ذهب إليه وأخذ عنه حتى بلغ عدد شيوخه، كما يترجم له ابن فرحون، مائة وخمسة وستين رجلاً[٦٣].

قـــدم محمد بن وضاح؛ بالملكة الفردية والعملية التي عُرف بها، نموذجاً جديداً لعالم أندلسي بعيداً عن الانضواء المالكي. وكان ممكنا أن تبقي تجربته ضمن الحالات الفردية مثل غيرها من الحالات العلمية التي رصدت في الأندلس في أيـــام الأوسط، لولا أن نموذجه تعزز بنموذج أقوي في نفس السياق. ويتمثل هذا النموذج في بقي بن مخلد (٢٠١-٢٧٦هـــــ). وعـــلى الرغم أن جهوده في التحصيل العلمي في بغداد، ولاسيما في سعيه للدراسة مع شيوخ الحديث، حيث بلغ عددهم في الرحلتين التي ارتحلها إلى بغداد مائتين وأربعة وثمانين رجلاً[٦٤] وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، قورن بعـــدد من درس معهم محمد بن وضاح في بغداد مع علماء الحديث وبما عُرف من تأهيل محمد بن وضاح العلمي، إلا أن بقي بن مخلد أبدى نشاطاً في التعريف بعلم الحديث في الأندلس فاق ما قام به ابن وضاح قبله[٦٥]. ومع أن ما قام بـــه ابـــن وضاح بقي ضمن الاجتهادات الفردية، أو هكذا نظر إليه من قبل المالكية، إلا أن انضمام بقي بن مخلد في الجهـــد ومـــع تضافر جهد الاثنين، ابن وضاح وابن مخلد ظهر علم الحديث بوصفه جبهة علمية قادرة على تأسيس نفســـها بوصـــفها مدرسة منافسة للمالكية ومشاركة لها. وهذا الظهور لم يكن متوقعاً أن يقبل به الطرف المالكي، وبـــالأخص عـــندما أخـــذت مدرســـة الحديث الناشئة تجتذب موالين لها على نفس النسق الذي كانت حكراً على المالكية[٦٦]. وتستأثر بطلاب بدأوا تحصيلهم العلمي من المدرسة المالكية.

وكـــان مما سهل عبور طلاب المالكية إلى علم الحديث هو معرفة هؤلاء بما يمثله الحديث أصلاً في الفكر المالكي نفســـه. فالمالكيون كانوا في الواقع أعرف الناس بمنافع علم الحديث، وكما أضيف إلى إدراكهم هذا أن علم الحديث كـــان في الأصل مصدر علم علماء الأندلس الأوائل منذ أيام توجه الأندلس للأوزاعية، قبل أن ينصرف أهل الأندلس

من الحديث عند انصرافهم من الأوزاعية، وذلك عندما شغلهم، كما يقول الصمدي، فقه مذهب مالك[٦٧]. ومع ما حملت هذه التغييرات من مخاوف على المالكية الأندلسية، إلا أن راعي المالكية يحيى بن يحيى الليثي لا يُعرف عنه أنه سجل اعتراضاً لما كان يراه في محاولات رجال الحديث، ولاسيما من بقي بن مخلد في نشر علم الحديث في الأندلس، والتعريف بكتبه التي أدخلوها معهم من بغداد. قد يفسر موقف الليثي بغير تفسير منه التسامح، على ديدن أمير الأندلس، عبدالرحمن بن الحكم، أو التغاضي، وهذا عرف عنه، أو الاستسلام بحكمة أمام التيارات البغدادية التي أخذت تهب على الأندلس، بعد أن شرع لها عبدالرحمن منافذ العبور الحضاري والفكري بسياسة انفتاح يقر له به المؤرخون. أو أن هذا كان أدراك من الليثى لرصانه المكانة العلمية الخاصة التي كان يعتليها، فهو عندها كان يتربع على أوج نضجه الفكري والسياسي على حد سواء.

لم يكن موقف الليثى من ظهور مدرسة الأثر ورجال الحديث، كما سنتبين منه لاحقً، معبراً عن مواقف شيوخ الفقه الآخرين تماماً. فإذا كان رأى كبير الفقهاء وشيخهم يفهم منه أن ظهور مدرسة الحديث في الأندلس لا يعد أمراً يستدعي إعلان النفير عليه. فإن آخرين من الفقهاء ممن لربما احجمهم موقف شيخهم كانت نفوسهم تضمر ردود أفعال غير التي كانت في صدر شيخهم الليثى. لقد ظهرت ردود الفعل المغايرة بعد وفاة الليثى عام ٢٣٤هـ، وتأكد الأمر بعد وفاة عبدالرحمن بن الحكم عام ٢٣٨هـ، ثم قرين الليثى في العلم عيسى بن دينار عام ٢١٢هـ. لقد وصُف ابن دينار بأنه كان أفقه من الليثى، وبأنه هو الذي علم أهل الأندلس الفقه. وابن دينار مثل الليثى لا يعرف له موقف تجاه رجال الحديث[٦٨].

إن وفاة شيوخ المالكية الكبار، وكذلك أمير الأندلس الراعي لهم. فتح المجال لرعيل المالكية الآخرين لإعلان مواقفهم من رجال الحديث علناً. وهنا يبرز اسم الفقيه المالكي أصبغ بن خليل بوصفه رأس حربة تعلن مالكية الأندلس من خلاله مواجهة، أهل الحديث. وقد عرّف عياض ابن خليل قائلا:

"كان من أهل العلم والفقه والرياسة، بصيراً بالوثائق، حافظاً للرأي على مذهب مالك وأصحابه، دارت عليه الفتيا خمسين عاماً، وطال عمره، وكان معادياً للآثار، ليس له معرفة بالحديث. وشديد التعصب لرأي مالك وأصحابه، وهو الذي قال: لأن يكون في تابوتي رأس خترير خير من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبه. ويضيف عياض: أن أصبغ بن خليل كان يعادي أهل الأثر. وكان قاسم بن أصبغ -قريب له- يدعو عليه ويقول: هو الذي حرمني أن أسمع من بقي بن مخلد [وكان يسكن قريب منه] ونهى أبي أن يحملني إليه[٦٩].

بهذا الحماس المنفلت، أخذ أصبغ يثير حملة على أهل الحديث ويثير بذلك فتنة فكرية لم تعرف مثلها الأندلس من قبل. وكان محتماً عند اتساعها أن تصل أخبارها إلى مسامع الأمير محمد بن عبدالرحمن. ويكمل ما حدث ابن سعيد نقلاً عن صاحب الجذوة مستطرداً :

كـــان محمد محباً للعلوم مؤثراً لأهل الحديث، عارفاً، حسن السيرة، ولما دخل الأندلس أبو عبدالرحمن بقى بن مخلد بكتاب أبي بكر بن أبي شيبة، وقُرىء عليه، أنكر جماعة من أهل الفقه ما فيه من الخلاف، واستشنعوه، وبسطوا العامة عليه، ومنعوا من قراءته، إلى أن اتصل ذلك بالأمير محمد، فاستحضره وإياهم، واستحضر الكتاب كله، وجعل يتصـــفحه جـــزءاً جزءاً، إلى أن أتى على آخره، وقد ظنوا أنه موافقهم على الأنكار عليه، ثم قال لخازن الكتب: هذا كـــتاب لا تستغني خزانتنا عنه فانظر في نسخه لنا، ثم قال لبقي بن مخلد: انشر علمك، وارو ما عندك من الحديث، واجلس للناس حتى ينتفعوا بك. فنهاهم أن يتعرضوا له[٧٠].

ويشـــير الخشني إلى تواصل التأييد لرجال الحديث إلى عهد الأمير عبدالله بن المنذر، قائلاً: "قال خالد بن سعد: حدثـــني أحمـــد بن خالد قال: سمعت محمد بن وضاح يقول: دخلت على الخليفة عبدالله ﷺ ذات يوم فقال لي: يا محمد بن وضاح لا تفتونا إلا بالأحاديث المسندة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا حاجة لنا بالرأي"[٧١].

يخلص مؤنس من خلال متابعته لتاريخ المواجهة التي قامت بين أهل الفقه وأهل الحديث، أن المواجهة حسمت يـــوم وقف الأمير محمد بن عبدالرحمن موقفه المذكور مع بقي بن مخلد[٧٢]. وقد يكون هذا صحيحاً لاعتبارين أولهما؛ محدودية عدد من حملوا لواء المواجهة من أهل الفقه على أهل الحديث، فالمصادر تكاد لا تذكر سوى مؤججها الوحيد أصـــبغ بـــن خليل، ولا تشير مثلاً إلى موقف مؤيد لمثل هذا من قبل عبدالملك بن حبيب، معاصر ابن خليل وقرينه في المشـــاورة والفـــتوى والمكانة العلمية. وثانيهما: أن الفقهاء بوفاة الليثى كانوا قد فقدوا فقيها ينعم بحظوة نادرة عند الأمراء الأمويين، ولذا فإن الأمير محمد بن عبدالرحمن بموقفه الحاسم مع أهل الحديث، كان في الواقع يعلن التخلي عن المحابـــاة الممـــنوحة لـــبعض الشـــيوخ، ولاســـيما الليثى الذي كان الأمير الأوسط لا يخفي تبرمه منه ومن الفقهاء الضالعين[٧٣]، ويعطى أمره لنشر علم آخر إلى جانب الفقه المالكي.

لم يكن متوقعاً أن يحسم موقف الأمير محمد باب الجدل القائم بين الفقهاء وأهل الحديث ويقفل بابه تماماً. وقد يكـــون قد بقي شيء من الخلاف في الصدور. إلا أن الأندلس نفسها ومنذ أيام الأمير محمد، مروراً بالمنذر، ثم عبدالله (٢٣٨- ٣٠٠هــــ) كانـــت قـــد دخلت مرحلة صراع سياسي، عرفت بالفتنة الأولى تميزاً لها عن الفتنة الثانية التي ســـقطت دولة الأمويين بعدها، والفتنة الطاغية هذه كانت قادرة على صرف أنظار الأندلسيين من مشاكلها الفكرية إلى مخاوفها السياسية.

بـــيد أن الظـــروف السياسية المثقلة تلك، كانت أيضاً فترة تأنٍّ للجانبين ليتدارس كل فريق ما كان ينافح عنه الفريق الآخر، ويتدبرا في غايات ومضامين ما كان يثير الزوابع والجدل.

ويـــبدو أن صـــفاء النفوس، ونسيان الرواسب بين الفريقين بدأ يبشر عن نفسه مع استعادة الأندلس وحدتها، وعـــودة الأمويـــين عـــلى يـــد عبدالرحمن الثالث (الناصر)، من ٣٠٠ - ٣٥٠هـــ إلى القوة التي أفضت إلى إعلان

عبدالرحمن إعلان الخلافة الأموية في الأندلس عام ٣١٦هـ. ومع عودة الوحدة السياسية بدأ يلوح في الأفق ملامح وحدة فكرية أيضاً، نتج ذلك من التقاء المدرستين، الفقه والحديث، ومن ثم انصهارهما تدريجياً في مفهوم فكرى أشمل من ذي قبل. عندها أخذ القوم يدركون أنهم كانوا ينازلون بعضاً في دعاوى هم يتشاركون فيها أصلاً. أدركت المالكية أن الحديث وعلومه، ويشهد بذلك موطأ مالك، هو أصل المنبع الذي يروي أفكارهم. وفي المقابل تيقن أهل الحديث أن عملهم ليس إلا عضداً مقوياً لأركان المالكية ذاتها، فالمالكية تقوم أصلاً على القرآن والسنة. كما أدرك الجانبان أنهما كانا أقرب إلى بعضهما برغم التباعد المفروض. وكان هذا اعترافاً بأن المالكية هي نهج الأندلس المذهبي والعلمي، وأن أهل الحديث، كما عُرف عن ابن وضاح نفسه، هم على ولاء لها. لقد عُرف عن ابن وضاح أنه كان ملتزماً لمذهب مالك، منافحاً عنه مدافعاً، وهذا ما أدى بعياض في مداركه أن يعده من الطبقة الثالثة الذين انتهى إليهم علم مالك[٧٤]. وكان هناك مالكيون، كما يظهر هذا التوجه واضحاً في داود بن جعفر الذي يقال أنه أملى على تلاميذه ثلاثة آلاف حديث، وحبيب ابن الوليد المعروف بدحون، ممن نظروا إلى الموطأ على أنه "مسند" وإلى مالك على أنه محدث، ومضوا في دراسة أحاديث مالك دراسة مستقلة عن الأحكام والآراء التي رتبها مالك عليها واستطردوا في هذه الناحية دون أن يثيروا استنكار الفقهاء[٧٥] بالتقارب الموجود أصلاً بين الفريقين، يبدو أن الوحدة السياسية التي شهدتها الأندلس في مطلع القرن الرابع قد سبقها وحدة تدريجية بين شيوخ المالكية وشيوخ الحديث، فبعد الخلافات الاستهلالية بين الطرفين، والذي كان موقف الأمير محمد بن عبدالرحمن حاسماً لها[٧٦]، يبدو أن طرفي الخلاف بدأ يتزايد الميل فيهم إلى ردم الصدع وأحداث تفاهم داخلي بينهم، فإن بدا ذلك قراراً اختيارياً في ظاهره إلا أن دوافع اجبارية أخرى كان لها أثرها أيضاً في عملية الردم . لعل صورة الجماعة العلمية في الأندلس، أو طبقة أهل العلم كما كانوا يعرفون عموماً، بوصفها جماعة متصدعة داخلياً ومتنافرة فيما بينها كان لها أثر في لم الشمل، فهؤلاء هم عقل المجتمع، والدعاة لوحدة الوطن الأندلسي في زمن سادها التناحر والتنافر السياسي، ولا يتوافق مطلبهم مع ما يشتكون من مثله في داخل صفوفهم. كما أن هناك ناحية مهمة في هذه القضية، وإن ظلت مهملة في أعين مؤرخي تاريخ الفكر في الأندلس، ويتحور هذا الأمر في الجانب التأكيدي عليه في المصادر التاريخية. فعند استنطاق المصادر في تناولها للخلاف المثار بين شيوخ المالكية وشيوخ الحديث، نرى أن كتب التواريخ الأندلسية العامة، ابن حيان ومقتبسه مثلاً كانت أكثر ابرازاً وشرحاً لصور الخلافات، كما هي أوسع في التفصيلات التي ترسمها. على النقيض من هذا، تصمت كتب الطبقات والتراجم عنها بصورة عامة، حتى في تراجم من كان أصحابها ضلعاً في الخلاف، سوى من تطرف في مواقفه، مثل أصبغ بن خليل، كما مر بنا.

في الجانب العلمي، يبدو أن الفريقين بعد وفاة رعيلهما الأقوياء، يحيى الليثي وزياد بن عبدالرحمن، وعبدالملك بن حبيب، في جانب الفقهاء؛ محمد بن وضاح وبقى بن مخلد في جانب أهل الحديث، أخذا يدركان أنهما استنفدا كثيراً من قوة الجذب وإثارة الاهتمام، فالمالكية الأندلسية بعد ذهاب رعيلها الكبار غدت مالكية أندلسية في مظهرها، حيث

لم تعـد فـيها هيـئة المالكـية القائمة على "عمل أهل المدينة"، وحل بدلاً منها مالكية لاجئة إلى الشروح (المدونة الكـبرى)، والمختصرات مثل المدونة الصغرى. وغدت المالكية بسبب ذلك في حاجة إلى آفاق فكرية مجددة لدمائها، كمـا أن علماءها بعد يحيى الليثى وأصبغ بن خليل وعبدالملك بن حبيب، كما يخلص مؤنس، لم يعودوا يطمحون إلى مثل مكانهم إلا إذا كانوا من طراز جديد، وأهل الحديث بدورهم، بعد ابن وضاح وابن مخلد، لم يظهر فيهم من يحمل الـراية مثلما حمل القادة الراحلون، فعلم الحديث، بينما كانت أخبار ازدهاره في بغداد تصل تباعاً إلى الأندلس[٧٧]، أظهر جموداً في الأندلس وافتقد القدرة على مجارات ما كان دراسة علم الحديث يحرزه في المشرق.

وهـناك جانـب آخـر كان له أيضاً دوره في التقارب الحاصل، والجانب هذا يمكن البحث خلاله في المسار الانفـرادي الـذي سـلكه كل فريق على حدة، فالمالكيون عموماً، وليس بطبيعة الحال كلهم، ظهروا أكثر التصاقاً بالسـلطة الأمويـة، وغدوا وكأنهم رجال خدمة لهم، ولذا فإن جهودهم غدت منصرفة أكثر إلى القيام بالمسؤوليات الرسمـية التي يعينون فيها، منها إلى الرواية والتدريس. بينما ظهرت صورة رجال الحديث على النقيض من هذا تماماً. فهـم غـدوا الطبقة العاملة في حقول التدريس وعقد الحلقات. كان الأميران، محمد بن عبدالرحمن وعبدالله بن محمد عـلماؤها مـن أهـل الحديث ورجالهما من الفقهاء. ولتوافر النزعة الفطرية لدى العلماء عموماً للدراسة والتدريس والتحصيل العلمي، فإن علماء الفقه الأندلسي أمسوا أميل إلى تقليد أهل الحديث في هذه الجهود، ولعل هذا كان سبباً آخر للتقارب.

ولعـل خاتمة القول هنا يكمن في أن الأندلس وأهل الفكر فيها لم يكونوا في حاجة أو حتى في مستوى علمي مـتمكن ليـثيروا على أنفسهم زوابع هم في غنى عنها. فعلماء الأندلس، المالكيون أولاً وأهل الحديث ثانياً، كانوا لا يزالون، مهما بلغ في بعضهم القدرة العلمية المنافسة لعلماء عالم الإسلام، يرنون إلى المشرق ويستوردون منها علومهم. ويمكن القول أن الأندلس عموماً في حاجتها الفكرية بقيت، إلا من استثناءات، في الطرف المستقبل لما يأتيها من علوم المشرق.

مع تبلور هذه المرحلة، وبدءاً من أواخر النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، ودلالة على الانصهار العلمي بـين المالكـية، الذيـن يمثلون المؤثرا المدني أو الحجازي على رأى محمود مكي، وأهل الحديث، الذين يمثلون المؤثر البغدادي على نفس التقسيم، غدا سعي الجمع بين الحقلين، الفقه والحديث، مطلباً مرغوباً وبالتالي شائعاً فيما بعد. أن نظـرة إحصائية فاحصة لتراجم ابن بشكوال في الصلة، وأعمال مخصصة لسيرة العلماء، مثل المغرب في حلي المغرب، ومصـنف لتراجم فروع علمية خارج الفقه والحديث، مثل طبقات النحويين واللغويين للزبيدي، توفر نسبة غير قليلة (ما يربو على ١٥٠ عالماً جامعاً بين المطلبين، الفقه والحديث بين الربع الأخير من القرن الثالث إلى مطلع النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. وحملت بعض هذه التراجم مفارقات بعيدة الاحتمال، مثل جمع يحيى بن إسحاق حفيد يحيى الليثي رواية الفقه من أبيه وجده والحديث من الآخرين، ويحيى بن الأصبغ بن الخليل الذي جمع الحديث إلى الفقه[٧٨].

وأحـــياناً مفارقـــات يمكن فهمها في سياق ما كان حاصلاً، حيث يقول ابن سعيد: "ومن العجائب أن عبدالله كان شافعياً، وأخاه عبدالعزيز حنفياً، والحكم المستنصر مالكياً"[٧٩].

إن دلالات مـــا قـــيل عن انتماء ثلاثة من أمراء البيت الأموي، عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن الأوسط وأخيه عـــبدالعزيز، ومن بعدهما الحكم بن عبدالرحمن الناصر (المستنصر) إلى المذاهب الثلاثة التي عرفتها الأندلس، تتوافق مع الخلاصـــات التي ترمي الدراسة إليها . وهي أن الحركة الفكرية الأندلسية بعد المؤثرات البغدادية عليها بدأت وكأنها حـــركة قابلـــة للانطلاق خارج الحواجز والوصاية التي فرضها عليها دعاة المالكية الأندلسية. لا يعني هذا أن المالكية الأندلســـية كانت تفرض طوقاً على التحصيل العلمي وتغلق النوافذ أمام الحقول العلمية الأخرى. لا نعرف أن ذلك كـــان شائعاً أو حتى مثل مخطط منفذ سوى من بعض غلاة الفقهاء مثل أصبغ بن خليل الذي كان يمنع ابن أخيه من الجلـــوس لبقي بن مخلد، كما مر بنا. بيد أن المالكية، وقبل ظهور أثر رجال الحديث، كانت التوجه الحصري لطارق باب العلم، إذ لم يكن هنا باب للعلم في الأندلس سوى باب المالكية.

ومثلما لم يكن متوقعاً أن يكون ولاء أمراء الأندلس لغير المالكية من زمن هشام الأول إلى عبدالرحمن الأوسط زمن السيادة المالكية، فإن اختلاف أمراء الأندلس إلى ثلاث مذاهب، خلال حقب التلاقي بين الفقه والحديث، كان بـــنفس القدر متوقعاً. وذلك لأن أمراء الأندلس كانوا في أهوائهم الخاصة يستنشقون هواء التيارات التي كانت تهب عـــلى الأندلـــس. والتيارات بتنوعها واختلافها، لم يعد تأثيرها قاصراً على الاختيار المذهبي فحسب، بل إلى ما تجلبه الخـــيارات المذهبـــية مـــن فكر شمولي من ورائها. وهذا الذي نملك في الواقع دلالات ظهور براهينه سواء في الجانب التحصـــيلي أو التطبيقي وفي ميادين التأليف العلمي . في متابعته التاريخية لتاريخ الفكر الأندلسي، ينتقل آنخل جنثالث بالنثـــيا مـــن شـــاهد علمي إلى الآخر، وكأنه في عمله يتابع نتائج التلاحم الفكري بين الفقه والحديث في الأندلس، والتوســـع الكمـــي والنوعي في الحقول العلمية[٨٠] . وعندما حصر توماس. إف جليك نظره إلى دقائق نمو الفكري العـــلمي – التطبيقي، في الأندلس، غدت الحقب التي حددت هنا، وكأنها الأزمنة التي شهدت فيها الأندلس انفجارها العلمي[٨١].

إن حـــيز الدراسة المحسوب سوف لن يوفر المجال للوقوف عند النماذج الفكرية الغنية التي برزت في الأندلس، ويلمح المتابعون لهؤلاء أن بروزهم كان مرتبطاً أو نتيجة للتقلبات الفكرية التي حاولت هذه الدراسة متابعة خطوطها العريضـــة. وإذا لم يكن من مجال سوى ذكر الأسماء، فلعل من المقنع أن نبدأ بالخليفة الأموي الثاني، الحكم المستنصر (٣٥٠- ٣٦٦هـــ)، لقد عرفناه مالكياً مذهباً، ولكنه كان في نفس الوقت ميالاً ليس إلى الحديث فحسب، بل إلى العلوم قاطبة، فهو لم يجمع مكتبة لم تجتمع لحاكم مسلم أبدا، بل كان قارئاً وشارحاً لها. وفي تقديم النماذج هناك ابن حـــزم، وابن عتاب والمنذر بن سعيد البلوطي، وقاسم بن أصبغ، وابن القوطية، وابن عبدالبر[٨٢]. ولعل من المستحسن أن نخـــتم بالإشارة إلى أن من تسنموا مكانة كبير العلماء، أو "شيوخ العصر" كما يسميهم حسين مؤنس منذ مطلع

القرن الرابع الهجري . (٧ حالات من مجموع ٣٥ حالة قبل القرن/ ٤ و٣٠ بعد القرن / ٤) كانوا من العلماء الذين جمعوا الفقه والحديث فضلاً إلى ميادين علمية أخرى(٨٣).

لعـــل من حسنة التقارب الفكري الأندلسي أن الانصهار البوتقي فيه لم يكن ماسحاً لأصول التوجهات العلمية القائمـــة . أن الانصـــهار العلمي لم يعن أن المالكية قد زالت وانتهت من الأندلس، ومثلها علم الحديث. صحيح أن الانصـــهار كونه أشبه بما هو جبهة فكرية عريضة، وممثلة لجبهة رسمية، لا تمانع في الوقوف أمام تيارات جديدة، مثل حـــركة ابـــن مسرة في أيام عبدالرحمن الناصر(٨٤) في صورة تذكر بما كانت تفعله المالكية في سابق عهدها. لكن في الحقـــيقة، لا الفقـــه المـــالكي، ولا علم الحديث اختفيا تماماً إلى أواخر أيام الأندلس، فقد استمر للمالكية، مثل علم الحديث، طلابها ودعاتها والمنافحون عنها بصورة قريبة من حيث الشكل الخارجي لما عرفته الأندلس في بكورة أيامها، بمـــا عُـــرف بالمعســـكر اليمني والقيسي، أو البلدي والشامي(٨٥). واستمرا بتلك الهيئة معسكرين علمياً، يجتمعان في إنجازات، ويحتفظ كل معسكر بخصوصيته(٨٦).

كـــان مـــن المحـــتمل استمرار كل هذه التطلعات العلمية بحماسها وزخمها المسجل وحيويتها المتجددة لولا أن ظـــروف الأندلس السياسية بعد سقوط الخلافة الأموية، ونمو الخطر الأسباني الشمالي، كانا من ضمن العوامل المثبطة لكـــل الآمال. لقد طلب علماء الأندلس في أول أمرهم موآزرة أمرائهم من أجل نشر وترسيخ علومهم. وعند نضوج العلم في الأندلس فيما بعد كان أمراء الأندلس قد ذهبوا وتركوا علماءهم يواجهون سوياً الزوال العلمي والسياسي.

التعليقات

(١) ابـــن خلـــدون، عـــبدالرحمن بن محمد، *المقدمة* (بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، د. ت)، ١٧٠ - ١٧٣ انظر كذلك الصفحات ٢٦- ٢٧ : ٢٩٣- ٢٩٥. أن دول المغرب المعنى بها هي كافة الدول التي قامت في الغرب الإسلامي عقب الفتح مـــثل الأدارسة، ودول الخوارج في المغربيين الأوسط والأقصى، والاغالبة، والفاطميون، ثم المرابطون والموحدون. انظر عن هذه الدول ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، وعبدالله العروي، مجمل تاريخ المغرب.

(٢)

Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, 2 vols Trans: Sian Reynolds, (New York: Harper Row, Pub 1972); Samuel Kinser, Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel, American Historical Review vol 86, Feb 1981, 63

عـــبدالغفور إسماعيل الروزي، *المغرب الإسلامي في عالم قرنان بردويل المتوسطى*، دراسة تقديمية لمدرسة (الحوليات Annales) التاريخـــية وتطبـــيقاتها المنهجـــية، دراسات تاريخية، جامعة الملك سعود/ كلية الآداب (الرياض: مركز البحوث، ١٤١٥هـــ/ ١٩٩٥م)، ٢: ١٢٢- ١٢٥.

(٣) إن هذا هو ما يجمع عليه المؤرخون في تحديد تاريخ فتح الأندلس.

(٤) هناك أراء عديدة حول أسباب استدعاء الخليفة الأموي الوليد بن عبدالملك أسهم بها غير مؤرخ، ويصعب حصرها هنا لتعددها . انظـر: المؤلـف المجهول، *أخبار مجموعة*، تحقيق: إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ٢٧- ٢٨؛ كذلـك المقـرى نفـح الطيب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ١: ٢٨١؛ أيضاً دراساتنا عـبدالعزيز بـن موسى بن نصير وأسباب مقتله، *دراسة تحليلية لأحداث التاريخ الأندلسي المبكر*، مجلة جامعة الملك سعود م٧ الآداب (٢) (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ٥٠٤- ٥٠٥ .

(٥) عـبدالعزيز اختاره والده موسى قبيل تركه الأندلس بأمر من الوليد بن عبدالملك بوصفه أول وال على الأندلس، أما السمح بن مـالك فقد اختاره الخليفة الأموي في مسعاه لاختيار العمال الصالحين. انظر: حسين مؤنس، *فجر الأندلس* (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٩م)، ١٢٩- ١٣١/١٣٥- ١٤٠.

(٦) عـن أسباب مقتل عبدالعزيز بن موسى انظر دراستنا (هامش (٤). أما عن ظروف مقتل السمح ابن مالك، انظر: ابن القوطية، *تاريخ افتتاح الأندلس*، تحقيق: إبراهيم الابياري (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٣٨.

(٧) يقول الخشني أن منصب "قاضي الجند بقرطبة" هو الذي تحول لاحقاً إلى منصب قاضي الجماعة"، الخشني، أبي عبدالله محمد بن حـارث بن أسد القيرواني، (د ٣٦١هـ)، *قضاة قرطبة* (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، ١٤؛ وعن القضاة الذين يصنفهم الخشني بقدماء قضاة قرطبة، انظر: ٨ - ٢١.

(٨) سيتم التعريف به لاحقاً.

(٩) الخشني، *قضاة قرطبة*، ١٥- ١٦.

(١٠) إحســان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، *عصر سيادة قرطبة* (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨١م، ١٤- ١٦)؛ ويزيد أميليو غارسيا غومس في وصفه المجتمع الأندلسي بالبداوة، *الشعر الأندلسي*، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م)، ٢٨.

(١١) يـرجح خلـيل إبراهـيم الكبيسي، مستنداً على ما يخلص إليه ابن الخطيب في الإحاطة، أن يكون مذهب الأوزاعي قد دخل الأندلس سنة ١٢٥هـ، حيث دخل الأندلس في ذلك العام عدد كبير جداً من أعلام أهل الشام مع بلج بن بشر القشيري، دور الفقهـاء في الحـياة السياسية والاجتماعية بالأندلس في عصري الإمارة والخلافة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ٢٩؛ والمذهـب ينسـب إلى إمام أهل الشام عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي، انظر: طه لولي، عبدالرحمن الأوزاعي، *شيخ الإسلام وإمام أهل الشام* (بيروت: ١٩٦٨م).

(١٢) لم نشـأ إرهاق الدراسة بتفصيلات دخول الجند الشامي الأندلس، فهي حوادث يخلّ بها الإيجاز ويفسدها محاولة إعطاء خطوط عامـة لها. وعليه ارتات الدراسة فائدة الإحالة إلى ما فصله فيها إحسان عباس في كتاب، *تاريخ الأدب الأندلسي*، ٢٣- ٢٥؛ وكذلـك على دراستنا: "أبو المخشي التميمي الأندلسي .. شاعر أعار سيرته للتاريخ. وهو كان أحد الداخلين إلى الأندلس مع هذه الطالعة (الكويت: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ع/٧٥، س/١٩، ٢٠٠١م)، ١٤٢- ١٤٤.

(١٣) الحمـيدي، أبي عبدالله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبدالله الأزدي (ت ٤٨٨هـ)، *جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس*، رقم ٥١٠ (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م)، ٢٤٤؛ أيضاً: الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة (ت ٥٩٩)، *بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس*، رقم ٨٥٣ (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م)، ٣١١.

(١٤) عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت ٥٤٤)، *ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك*، تحقيق: أحمد بكير محمود، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ١: ٥٥.

(١٥) ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد بن يوسف الازدي (ت ٤٠٣)، *تاريخ علماء الأندلس*، تحقيق: دار إحياء التراث، رقم ٤٥٤ (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م)، ١٥٣.

(١٦) ابن الفرضي، رقم ١٤٣٢، ١٣٤، ورقم ١٠٩٩، ٤٢، ورقم ٢٣٩، ٧٤. أيضاً: خليل الكبيسي، *دور الفقهاء*، ٣٠- ٣٤.

(١٧) خليل الكبيسي، *دور الفقهاء*، ٣٣؛ عياض، *المدارك*، ١: ٥٥.

(١٨) المرجع السابق، ٣١.

(١٩)

M.A. Makki, Ensayo Sobre aportaciones Orientales en La Espana Musulmana, Revista del Instituto de Esfudios Islamicos en Madrid, vols, IXX, (Madrid 1961 - 2) 2 - 167

عـــن المدينة يشير ابن خلدون في المقدمة أنها كانت عندئذ "دار علم" في أيام الإمام مالك، ٤٤٩. أما عن بغداد يكفينا الخطيب الـــبغدادي لنـــلم من كتابه وصفاً عن الحالة العلمية فيها. انظر كذلك: منير الدين أحمد، *تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم حتى القرن الخامس الهجري*، ترجمة سالي الصقار (الرياض: دار المريخ، ١٩٨١م).

(٢٠) المقـــري، أحمـــد بـــن محمـــد التلمساني، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ٣: ٣٧- ٥٥.

(٢١) المقـــري، *الـــنفح*، ٣: ٥٤؛ كذلك: خالد الصوفي، *تاريخ العرب في الأندلس*، عصر الإمارة (٢) (ليبيا: جامعة قاريونس، كلية الآداب، ١٩٨٠م)، ١٠٠- ١٠٦.

(٢٢) إن حالـــة الأوزاعية في عهد عبدالرحمن بن معاوية كان أشبه بحالة الواقع الموجود فعبدالرحمن لم يتعهد الأوزاعية تعهداً شخصياً ولا رسمياً. خليل الكبيسى، *دور الفقهاء*، ٣٦، يتابع المؤلفات تراجم المذكورين ويميل إلى المصادر.

(٢٣) حسين مؤنس، *شيوخ العصر في الأندلس* (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٦م)، ١٦- ١٨. أما عن المدينة وغدوها مقصد طلاب العلم، انظر: عياض، *ترتيب المدارك*، ١: ٨٢ - ٩٥.

(٢٤) خليل الكبيسي، *دور الفقهاء*، ٣٦- ٣٧.

(٢٥) ابـــن عـــذاري المراكشي، *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق: س. كولان وليفي برفنسال (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ٢: ٦١- ٦٢.

(٢٦) في الحرص على البقاء في أقصى ما مست حاجة الدراسة إليه، نحيل القارئ الراغب في التوسع إلى دراستنا: هشام بن عبدالرحمن *الداخـــل وأسباب خلافته أباه في الإمارة: دراسة تحليلية لروايات ولاية العهد في العصر الأموي المبكر في الأندلس*، مجلة جامعة الملك سعود، م١٥، الآداب (٢) (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ٣٥٧- ٤١٦.

(٢٧) بشـــير حـــيان خلف بن حيان القرطبي، إلى سليمان بعبارة "سليمان الشام "، *المقتبس، السفر الثاني*، تحقيق: محمود علي مكي (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ٢.

(٢٨) انظـــر لتفصـــيلات أوسع في النقاط التي طرحت هنا: عبدالغفور روزي، *هشام بن عبدالرحمن الداخل وأسباب خلافته أباه في الإمارة*، ٣٧٨- ٣٩٧.

(١٤) عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت ٥٤٤)، *ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك*، تحقيق: أحمد بكير محمود، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ١: ٥٥.

(١٥) ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد بن يوسف الازدي (ت ٤٠٣)، *تاريخ علماء الأندلس*، تحقيق: دار إحياء التراث، رقم ٤٥٤ (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م)، ١٥٣.

(١٦) ابن الفرضي، رقم ١٤٣٢، ١٣٤، ورقم ١٠٩٩، ٤٢، ورقم ٢٣٩، ٧٤. أيضاً: خليل الكبيسي، *دور الفقهاء*، ٣٠- ٣٤.

(١٧) خليل الكبيسي، *دور الفقهاء*، ٣٣؛ عياض، *المدارك*، ١: ٥٥.

(١٨) المرجع السابق، ٣١.

(١٩)

M.A. Makki, Ensayo Sobre aportaciones Orientales en La Espana Musulmana, Revista del Instituto de Esfudios Islamicos en Madrid, vols, IXX, (Madrid 1961 - 2) 2 - 167

عـــن المدينة يشير ابن خلدون في المقدمة أنها كانت عندئذ "دار علم" في أيام الإمام مالك، ٤٤٩. أما عن بغداد يكفينا الخطيب الـــبغدادي لنـــلم من كتابه وصفاً عن الحالة العلمية فيها. انظر كذلك: منير الدين أحمد، *تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم حتى القرن الخامس الهجري*، ترجمة سالي الصقار (الرياض: دار المريخ، ١٩٨١م).

(٢٠) المقـــري، أحمـــد بـــن محمـــد التلمساني، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ٣: ٣٧- ٥٥.

(٢١) المقـــري، *الـــنفح*، ٣: ٥٤؛ كذلك: خالد الصوفي، *تاريخ العرب في الأندلس*، عصر الإمارة (٢) (ليبيا: جامعة قاريونس، كلية الآداب، ١٩٨٠م)، ١٠٠- ١٠٦.

(٢٢) إن حالـــة الأوزاعية في عهد عبدالرحمن بن معاوية كان أشبه بحالة الواقع الموجود فعبدالرحمن لم يتعهد الأوزاعية تعهداً شخصياً ولا رسمياً. خليل الكبيسي، *دور الفقهاء*، ٣٦، يتابع المؤلفات تراجم المذكورين ويميل إلى المصادر.

(٢٣) حسين مؤنس، *شيوخ العصر في الأندلس* (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٦م)، ١٦- ١٨. أما عن المدينة وغدوها مقصد طلاب العلم، انظر: عياض، *ترتيب المدارك*، ١: ٨٢ - ٩٥.

(٢٤) خليل الكبيسي، *دور الفقهاء*، ٣٦- ٣٧.

(٢٥) ابـــن عـــذاري المراكشي، *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق: س. كولان وليفي برفنسال (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ٢: ٦١- ٦٢.

(٢٦) في الحرص على البقاء في أقصى ما مست حاجة الدراسة إليه، نحيل القارئ الراغب في التوسع إلى دراستنا: هشام بن عبدالرحمن *الداخـــل وأسباب خلافته أباه في الإمارة: دراسة تحليلية لروايات ولاية العهد في العصر الأموي المبكر في الأندلس*، مجلة جامعة الملك سعود، م١٥، الآداب (٢) (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ٣٥٧- ٤١٦.

(٢٧) بشـــير حـــيان خلف بن حيان القرطبي، إلى سليمان بعبارة "سليمان الشام "، *المقتبس، السفر الثاني*، تحقيق: محمود علي مكي (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ٢.

(٢٨) انظـــر لتفصـــيلات أوسع في النقاط التي طرحت هنا: عبدالغفور روزي، *هشام بن عبدالرحمن الداخل وأسباب خلافته أباه في الإمارة*، ٣٧٨- ٣٩٧.

(٢٩) محمد بن عبدالله حباني، *أهمية كتاب موطأ الإمام مالك بن أنس واهتمام العلماء به* (الرياض: عالم الكتب، مج/٢٣، ع/٣- ٤، ذو الحجة ١٤٢٢هـ/ المحرم - صفر ١٤٢٣هـ)، ١٩٧ - ٢٤٢.

(٣٠) خليل الكبيسي، *دور الفقهاء*، ٣٩.

(٣١) انظر تراجمهم ؛ الزبيدي، أبو بكر محمد الحسن، *طبقات النحويين واللغويين*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (القاهر: دار المعارف)، ٢٥٣؛ ابن الفرضي، *تاريخ*، ٨٩٥؛ الخشني، *قضاة*، ٢٨٢؛ ابن الفرضي، ٥٧٨، نفسه ٢٨٨؛ انظر كذلك: خالد عبدالكريم حمود البكر، *الرحلة الأندلسية إلى الجزيرة العربية، من القرن الثاني حتى نهاية القرن السادس الهجري* (الرياض: ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ٦٤ - ٦٥.

(٣٢) يصعب الإحاطة بالمصنفات التي ترجمت لهؤلاء، وللمثال انظر: محمد بن حارث الخشني (ت ٣٦١)، *أخبار الفقهاء والمحدثين*، تحقيق: ماريا لويسا آبيلا ولويس مولسبا (مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩٢م)؛ وعياض، *المدارك*؛ ابن الفرضى، *تاريخ*، وذلك في مواضع أسمائهم.

(٣٣) حسين مؤنس، شيوخ *العصر*، ١٧.

(٣٤) الخشني، *أخبار*، ٢٤٦، ٢٦٣، ٢٧٢، يختلف أصحاب الألقاب في روايات أخرى.

(٣٥) الشيرازي، أبو إسحاق، *طبقات الفقهاء*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: ١٩٧٠م)، ١٥٢.

(٣٦) مصطفى الهروس، *المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، نشأة وخصائص* (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ٣٦.

(٣٧) عياض، *ترتيب المدارك*، ١ : ٥٥، وقد توهم المقرى في النفح (٣: ٢٣٠) وجعل تحول الأندلس إلى المالكية في دولة الحكم بن هشام بن عبدالرحمن، والأصح ما أثبته عياض وغيره.

(٣٨) المقري، *نفح الطيب*، ٢: ٤٦.

(٣٩) ابن القوطية، *تاريخ افتتاح الأندلس*، ٦٢، وترد العبارة عند آخرين بصيغ مختلفة قليلاً؟ "ليت الله زين موسمنا بمثل هذا (المقري، ١ : ٣٣٧)، أخبار مجموعة "وددت أن الله " ...، ١٠٦.

(٤٠) المقدسي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد، *كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم* (ليدن: بريل، ١٩٠٩م)، ٢٣٧. ويورد المقدسي صور ما كان على النحو التالي: وفشا مذهب أبي حنيفة رحمه الله بالمغرب ؛ قلت: فلم يفش في الأندلس، قالوا لم يكن بالأندلس أقل منه ههنا؛ ولكن تناظر الفريقان بين يدي السلطان، لعله كان هشام؛ فقال لهم من أين كان أبو حنيفة؟ فقالوا من الكوفة، فقال ومالك ؟ قالوا: من المدينة؛ قال: عالم دار الهجرة يكفينا ؛ فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة، وقال: لا أحب أن يكون في عملي مذهبان. ويضيف المقدسي قائلاً: وسمعت هذه الحكاية من عدة مشايخ الأندلس.

(٤١) الخشني، *قضاة قرطبة*، ٢٧.

(٤٢) ابن الخطيب، لسان الدين، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، تحقيق: محمد عبدالله غيان، ط٤ (القاهرة: مكتب الخانجي، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، ٢٣٢- ٢٣٣. انظر كذلك بحثنا، أبو المخشي التميمي الأندلسي .. شاعر أعار سيرته للتاريخ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ١٩/٧٥/٤ (الكويت: جامعة الكويت، ٢٠٠١م)، ١١٧- ١٦٤.

(٤٣) حسين مؤنس، شيوخ *المالكية*، ١١.

(٤٤) فضلاً عن اعتراف هشام بالمذهب المالكي بوصفه مذهباً رسمياً للأندلس، فإن كوندي ينفرد بذكر جملة من القرارات التي

أصـــدرها هشام والمعبرة أيضاً عن توجه شيوخ المالكية، منها فتح مدارس للأطفال في قرطبة وحواضر الأندلس الأخرى، وأمره بـــأن تكون لغة الدراسة العربية. J.A. Condy. History of the Domination of the Arabs in Spain, frans. J. Foster. (London, Henezy G. Bhon. 1854), 1: 224-110 .

(٤٥) حيان بن خلف بن حيان القرطبي، *المقتبس*، ١٤٠- ١٧٣.

(٤٦) ليفي بروفنسال، *تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية ٧١١ - ١٠٣١*، ترجمة: علي عبدالرؤوف البجي وآخرون (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م)، ١٤٠- ١٤٦؛ المقرى، *نفح الطيب*، ١: ٢٣٠.

(٤٧) محمـــد بن حارث الخشني، *أخبار الفقهاء والمحدثين*، ٣٥٩؛ عبدالواحد المراكشي، *المعجب*، تحقيق: محمد سعيد عريان (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٦٣م)، ٤٤- ٤٦.

(٤٨) عياض، *المدارك*، ١: ٣٥٤- ٣٥٥، ٤٩٢- ٤٩٣، ٥٠٥- ٥٠٧ ، ٣: ١٧، ٣١، ٥٠، ١٤٠ ؛ ابن الغرفي، ٢: ٨٩٥- ٨٩٦.

(٤٩) في شخص زهير بن مالك البلوى الذي كان يفاخر بتفرده بالاوزاعية، (ابن الفرضي، ٤٥٦، ١٥٣) .

(٥٠) عن عفو الليثي وابن دينار، انظر: محمد بن حارث الخشني، *أخبار الفقهاء والمحدثين*، ٣٦٠- ٦٢، ٢٧٢ أما عن قصة عفو الحكم عن طالوت انظر: المراكشي: المعجب، ٤٤- ٥٠.

(٥١) في لحظة مواساة للنفس نظم الحكم بن هشام أبياتاً وجهها إلى ابنه عبدالرحمن نستقطع منها بيت القصد:

فهاك بلادي أنني قـــد تركتهـــا مهاداً و لم أترك عليهـــا منازعـــا

المؤلـــف المجهـــول، *أخـــبار مجموعـــة في فتح الأندلس*، تحقيق: إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ١٢٠.

(٥٢) حاولـــنا رصـــد الأوصاف التي وصفت بها أيام عبدالرحمن بن الحكم "الأوسط"، انظر: عبدالغفور روزي، *زرياب والزريابية في الأندلـــس مـــن مـــنظور عصر عبدالرحمن الوسط*، العصور، مج/١.٠ (لندن: دار المريخ يناير ١٩٩٥م، شعبان ١٤١٥هـ)، ١: ١١٥- ١٤٣.

(٥٣) حسين مؤنس، شيوخ *العصر*، ٢٠.

(٥٤) ابـــن حـــيان القـــرطبي، *المقتـــبس من أنباء أهل الأندلس*، تحقيق: محمود علي مكي (بيروت: دار الكتاب العربي ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م). انظر في مواضع ذكر عبدالرحمن الأوسط ومواضع ذكر اسم يحيى بن يحيى الليثي.

(٥٥) المقري، *نفح الطيب*، ١: ٢٣٠ - ٢٣٢.

(٥٦) خـــالد الصـــوفي، *تاريخ العرب في الأندلس، عصر الإمارة*، (ليبيا: جامعة قاريونس، ١٩٨٠م)، ١: ١٧٣؛ عبدالغفور روزي، *زريبات والزريابية من منظور عصر عبدالرحمن الأوسط*.

(٥٧) ابـــن القوطـــية، *تاريخ افتتاح الأندلس*، تحقيق: إبراهيم الأنباري (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ٧٥؛ المؤلف المجهول، *أخبار مجموع*، ١٢٢.

(٥٨) الـــنظرية كما يشرحها صاحبها انظر: Thomas S. Smith, " Aestheticism and Social Structure: Style and Social Structure: Style and Social Network in the Dondy life", ASR, vol. 39 (October), 728 - 748. أما تطبيقها عند جليك انظر: Thomas F. Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Pirnceton: Princton University Press. 1979 (194 - 214).

(٥٩) انخـــل جونزالـــيس بالنثيا A.G. Palancia، *تاريخ الفكر الأندلسي*، ترجمة: حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م)، ٥.

جارسيا جومس G.Gomez، *الشعر الأندلسي*، ترجمة: حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م)، ٣٠- ٣٣.
لـــيفي بروفنســـال Levi - Provincal، الحضـــارة العربـــية في إسبانيا، ترجمة: الطاهر أحمد مكي (القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٥هـــ/١٩٨٥م)، ٦١ - ٦٤ .

(٦٠) مجمـــوع الـــ ٣٢٥٩ هي تراجم العلماء المصنفة في : ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ابن بشكوال، كتاب الصلة، وابن الزبير، صلة الصلة.
انظر : Abdulghafour I. Rozi, The Social Role of Scholars (Ulama) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Distionaries (Trajim), Unpublished Ph: D dissertation, (Boston University 1983), 198.

(٦١) محمـــد الـــوزاد، *الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن ٣هـــ* (فاس: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع/٤-٥، س، ١٩٨٠- ١٩٨١م)، ١٥٥.

(٦٢) المرجع نفسه، نفس الصفحة، ومنصب المشاورة من بعد الليثي غدا منصباً متوارثاً لشيوخ الفقه والحديث لاحقاً.

(٦٣) ابـــن فـــرحون المالكي، *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار التراث، ١٣٩٤هـــ/١٩٧٤م)، ٢: ١٧٩- ١٨١؛ الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، *بغية الملتمس* (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م) رقم ٢٩١، ١٣٣. ويتابع منير الدين أحمد،مظاهر الإحرازات العلمية التي أحرزتها بغداد في علم الحديث، اعتماداً على ما ورد عند الخطيب البغدادي، منير الدين أحمد، *تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم*، ترجمة: سامي الصقار (الرياض: دار المريخ، ١٤٠١هـــ/ ١٩٨١م).

(٦٤) الضبي، *البغية*، ٢٤٥- ٢٤٧.

(٦٥) حسين مؤنس، شيوخ *العصر* ، ٤٣- ٤٨.

(٦٦) حظـــي كـــل من محمد بن وضاح وبقى بن مخلد بدراسات موسعة عنهما، انظر: نوري معمر، محمد وضاح القرطبي، *مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس مع : بقى بن مخلد* (الرباط: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـــ/١٩٨٣م). أكرم ضياء العمري، *بقى بن مخلد القرطبي*، (بيروت: د.ن، د.ت).

(٦٧) عرفـــت الأندلـــس خـــلال القرن الثاني الهجري نفر من محدثي المشرف مثل داود بن جعفر الصغير وحبيب بن الوليد المعروف بدحون وصعصعة بن سلام ومعاوية بن صالح. خالد الصمدي، *حركة الحديث بقرطبة خلال القرن الخامس الهجري*، أبو محمد عبدالرحمن بن عتاب نموذجاً، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٥هـــ/ ١٩٩٥م)، ١٣.

(٦٨) ابن سعيد، *المغرب في حلى المغرب*، تحقيق: شوقي ضيف، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤م)، ١: ٥٠ - ٥١.

(٦٩) عـــياض، *ترتيـــب المـــدارك*، ١: ٢٤٨. ومصنف أبي بكر ابن شيبه هو كتاب في الحديث وفي فتاوى الصحابة والتابعين، كان بقي بن مخلد درسه في بغداد وأدخله ودرسه في الأندلس، الحميدي، *الجذوة*، ١١. وتوفي أصبغ بن خليل عام ٢٧٣هـــ.

(٧٠) ابن سعيد، *المغرب*، ١: ٥٢.

(٧١) محمد بن حارث الخشني، *أخبار الفقهاء والمحدثين*، ١٢٦.

(٧٢) حسين مؤنس، *شيوخ العصر*، ٤١ - ٤٢.

(٧٣) ابن حيان، *المقتبس*، تحقيق: محمود مكي، ٣١٤- ٣١٥.

(٧٤) نوري معمر، *محمد بن وضاح*، ٣٣ - ٣٤.

(٧٥) حسين مؤنس، *شيوخ العصر*، ٤١- ٤٢.

(٧٦) مؤنس، شيوخ، ٤٨، حيث يقول: والطريف أن الفقهاء لم يتعرضوا له بعد ذلك، أي لبقي بن مخلد وشيوخ الحديث الآخرين.

(٧٧) منير الدين أحمد، *تاريخ التعليم عند المسلمين*، ٥١- ٦٠.

(٧٨) الضبي، *البغية*، رقم ١٤٦٠- ١٤٦٢، ٤٩٨.

(٧٩) ابن سعيد، *المغرب في حلى المغرب*، ١: ١٨٨.

(٨٠) انخل جنثالث بالنثيا، *تاريخ الفكري الأندلسي*، ترجمة: حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م).

(٨١)

Thomas F. Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages, Comparativ Perspectives on Social and Cultural Formation, (Princeton, Princeton University Press 1979). Chpter (S): 2, 7, 8

(٨٢) انظر عن هؤلاء: انخل بالنثيا، *تاريخ الفكر*، ٣٩٣- ٤٠٢؛ حسين مؤنس، *شيوخ العصر*، ٨٢- ٨٥.

(٨٣) A. Rozi, The Social Role, 309 .

(٨٤) انظر عن الحركة: ابن حيان، *المقتبس*، تحقيق: ب. شالميتا (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، ١٩٧٩م)، ٥: ٣١٢- ٣١٤؛ ابن حيان نفسه في منظور الدراسة هو أيضاً ثمرة من ثمار الانفتاح العلمي.

(٨٥) في التعريف التاريخي لهذه المسميات في الأندلس، انظر: حسين مؤنس، *فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (٧١١ - ٧٥٦م)* (القاهرة: الشركة العربية، ١٩٥٩م)، ٣٥٥- ٣٧٢.

(٨٦) بينما مال أبناء الرعيل المالكي الأول (مثل يحيى بن عبدالله بن يحيى الليثي ت ٣٦٣) التحول إلى الحديث، حافظ أبناء الرعيل الثاني ومن بعدهم (أبناء ابن عتاب وابن أصبغ الولاء لتوجهات آبائهم، ونفس الأمر نلاحظه على أبناء الفقهاء. انظر في مواضعهم في ابن الفرضي وابن بشكوال. خالد الصمدي، حركة الحديث بقرطبة، ٦٨.

مساهمة المذهب المالكي في بناء جسور الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب[١]
(من قيام الدولة العباسية حتى القرن الرابع الهجري)

إبراهيم القادري بوتشيش
جامعة مولاي إسماعيل – كلية الآداب
مكناس – المغرب

إذا كانت صلاة الحجاز ببلاد المغرب تضرب بجذورها في أعماق التاريخ القديم، فإن إيقاعها أصبح أكثر سرعة منذ بداية انتشار الإسلام، خاصة عندما أصبحت بلاد المغرب تتسلخ عن الحضارة الغربية الرومانية، لتنجذب بشكل نهائي نحو حضارة المشرق الإسلامي[٢]، وتستقي ينابيع ثقافتها من بلاد الحجاز، باعتبارها مهبط الوحي ومنبع العلم الشرعي.

والمتأمل في الصلاة الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب، يلاحظ دون عناء أن المذهب المالكي شكل عصب تلك الصلاة، إذ ساهم بشكل كبير في تواصل العلماء المالكيين في كلتا المنطقتين، مما تمخض عنه علاقات علمية تنوعت أشكالها ما بين الرحلات العلمية التي كان يقوم بها العلماء المغاربة نحو مكة أو المدينة للقاء الإمام مالك أو تلامذته، وتبادل الرسائل والمبعوثين بين علماء المنطقتين، فضلاً عن استفتاء علماء بلاد المغرب الإمام مالك بن أنس، واستشارته في الأمور القضائية والعقدية، وهجرة العلماء الحجازيين إلى بلاد المغرب واستقرارهم مع عائلاتهم في حواضرها، وهو ما سنتناوله بالدراسة والتحليل في هذا البحث.

أولاً: العوامل المساهمة في بناء جسور الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب:

١ – الرصيد التاريخي:

بدأ الحضور الحجازي يترسخ في بلاد المغرب منذ مطلع الفتوحات الإسلامية، إذ تشير المصادر إلى مشاركة مجموعة من القبائل الحجازية بزعامة عبدالله بن الزبير في فتوحات إفريقية[٣]. وتقدم لنا النصوص بعض الإحصائيات الهامة حول مشاركة أهل المدينة المنورة في فتوحات بلاد المغرب، فتقدرهم بعشرين ألفا[٤]، بينما يشير نص آخر ينسب إلى الواقدي إلى أعداد القبائل العربية الأخرى مثل مزينة التي بلغ عددها ٨٠٠ مقاتل، وبني سليم التي وصل عدد أفرادها إلى ٤٥٠، في حين شاركت قبائل بني الدئل وضمرة وعبدمناة بـ ٥٠٠ جندي[٥].

وغـــير خـــاف أن هذه الفتوحات العسكرية التي تزعمها الحجازيون في بلاد المغرب، كانت تحمل معها بذور الصـــلات العلمية من أول وهلة، إذ كان من عادة الفاتحين أن يصحبوا معهم نخبة من الفقهاء من الصحابة والتابعين. وقد توج الخليفة عمر بن عبدالعزيز هذه البذرة العلمية بإرسال بعثة من العلماء لتفقيه أهالي المغرب(٦)، ومنذئذ بدأت الصـــلاة الثقافـــية بين الحجاز وبلاد المغرب تتوطد، ليصبح إيقاعها يتسارع منذ منتصف القرن الثاني الهجري بفضل المذهب المالكي كما سنفصل فيما بعد.

٢ – الرمز الديني لبلاد الحجاز في عقلية المغاربة:

كانت بلاد الحجاز –ولا تزال– تكتسب أهمية بالغة في مخيال المغاربة، لما تمثله من قدسية دينية تعزى إلى وجود الكعـــبة المشـــرفة بها، فضلاً عن كون مكة تعتبر مهبط الوحي، الينبوع الأصلي للعلم والمعرفة، والكتاب المترل الذي دعـــت أول ســـوره إلى الأخذ بناصية العلم والثقافة. كما أن المدينة تضم قبر الرسول ﷺ، مع ما يمثله ذلك من وقع نفسي مؤثر في قلوب المغاربة الذين كانوا يتحرقون شوقًا لزيارته، حتى ليقال أن المغاربة الذين عجزوا عن زيارة المدينة كانوا يبعثون برسائل شفهية ودعوات دينية مع الحجاج إلى النبي ﷺ يلتمسون فيها بركته وشفاعته. وكل ذلك جعل المدينـــتين الحجازيـــتين معاً محط عيون المغاربة من طلاب العلم وغيرهم ممن كانوا يتوقون لزيارتهما، حتى أن الرحلة العلمية إليهما كانت بمثابة وسام علمي يزيد من مكانة العالم المغربي، ويميزه عن سائر أقرانه من العلماء.

٣ – تشابه البيئتين المغربية والحجازية:

مـــن بـــين النظريات الطريفة التي يفسر بها ابن خلدون انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس، ما يمكن تســـميته بالتفســـير البيئي، وهو تفسير يعتمد على مقاربة تماثل البيئتين الحجازية والمغربية التي يجمعها في نظره قاسم مشترك يتمثل في طابع البداوة الغالب على أهاليهما، إذ يقول في هذا الصدد: "وأيضًا فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم"(٧). بيد أن ابن خلدون يقرن أيضًا صلات بلاد المغرب بالحجاز بخط الرحلة العلمية الذي يبدأ في المغرب لينتهي بالمدينة "وهي دار علم" حسب تعبيره. وبما أن العراق لم تكن في طريق رحلة المغاربة، فقد اقتصروا على الأخذ من علماء المدينة وشيخهم آنذاك الإمام مالك.

رغـــم طـــابع التعميم الذي يلف هذا التفسير الخلدوني، فإنه يقدم مقاربة سوسيولوجية هامة في مجال الصلات الثقافية بين بلاد المغرب والحجاز تقوم على دعامتين:

- تتمثل الأولى في مقاربة بيئية مفادها أن تشابه البيئتين المغربية والحجازية أعطى زخمًا للعلاقات الثقافية بين البلدين، حيث أن التماثل البيئي من شأنه تشجيع الرحلات العلمية وتبادل الزيارات، واستقرار العلماء في أحد البلدين.
- أمـــا الثانية فهي مقاربة مرتبطة بجغرافية التنقل وتحكم العامل العلمي فيه، إذ أن رحلة طلاب العلم المغاربة كانت

تنتهي عند المدينة المنورة التي يجدون فيها ما يشبع نهمهم العلمي، نظرًا لوجود الإمام مالك بها. ونعتقد أن المقاربتين معًا قمينتين بتفسير قوة الصلاة الثقافية بين المغرب وبلاد الحجاز.

٤ – الحج إلى الديار المقدسة بالحجاز واقترانه بطلب العلم:

يبدو أن تفسير ابن خلدون السالف الذكر يتعلق بالجانب العلمي فحسب، ولذلك تحدث عن رحلة العلماء المغاربة نحو المدينة؛ غير أن مكة لم تكن تقل أهمية لدى علماء البلاد المغربية، خاصة أن الحج كفريضة دينية اقترن في الغالب الأعم بطلب العلم، وهو ما تعكسه مختلف الصيغ التعبيرية الواردة في كتب الطبقات والتراجم للدلالة على جمع علماء الغرب الإسلامي بين فريضة الحج وطلب العلم، مثل تعبير "حج وطلب العلم"(٨)، أو "رحل إلى المشرق حاجا وطالبا"(٩) أو "حج وسمع بمكة"(١٠) أو "رحل حاجا فكتب في رحلته حديثا كثيرا"(١١)، إلى غير ذلك من التعبيرات التي تعكس الترابط بين أداء الحج وطلب العلم. و لم تحل أخطار الطريق واحتمال التعرض لقطاع الطرق أو الوقع في أسر النصارى دون إقدام بعض علماء المغرب والأندلس على أداء فريضة الحج، والارتشاف من معين علماء مكة الذين طارت شهرتهم في الآفاق من أمثال علي بن عبدالعزيز وابن الأعرابي وأبي الفضل الهروي وأبي بكر بن عمر المكي وغيرهم من فطاحلة العلماء المكيين(١٢).

ولا يخامرنا شك في أن الحج ساهم إلى حد كبير في جعل مكة المكرمة من أهم مناطق الحجاز التي توافد عليها علماء الغرب الإسلامي. فإذا أخذنا المعطيات الواردة في كتاب تاريخ علماء الأندلس "لابن الفرضي الذي عاش إلى حدود القرن ٤هـ، اتضح أنها شكلت منطقة جذب لعدد من العلماء الأندلسيين الوافدين على الحجاز، وهو ما يتضح من خلال الجدول التالي:

النسبة المئوية العالية لمكة ضمن مدن الحجاز التي قصدها

العلماء الأندلسيون من خلال معطيات "تاريخ علماء الأندلس" لابن الفرضي

المدن الحجازية	عدد العلماء الأندلسيين الراحلين إليها	النسبة المئوية
مكة المكرمة	١٥٨	%٧٢
المدينة المنورة	٥١	%٢٣
جدة	٥	%٢
مناطق حجازية أخرى	٧	%٣
المجموع	**٢٢١**	**%١٠٠**

يضاف إلى ذلك أن عددًا من علماء بلاد المغرب قدموا لمجاورة الحرم المكي، فكانوا يمكثون هناك مددًا مختلفة قد

تصــل إلى مدى الحياة، حتى أن عددًا منهم ظلوا بمكة طلباً للعلم أو تقديم الخدمات العلمية للحجاج إلى أن اخترمتهم المنية[١٣]. وعلى كل حال فإن مجاورة علماء المغرب والأندلس للحرم المكي اقترن دائمًا بطلب العلم أو تدريسه، وهذا جدول يوضح عدد ونسبة العلماء الأندلسيين المجاورين بمكة، مقارنة مع العدد الإجمالي لعلماء الأندلس الراحلين إليها، وذلك حسب المعطيات الواردة عند ابن الفرضي وابن بشكوال:

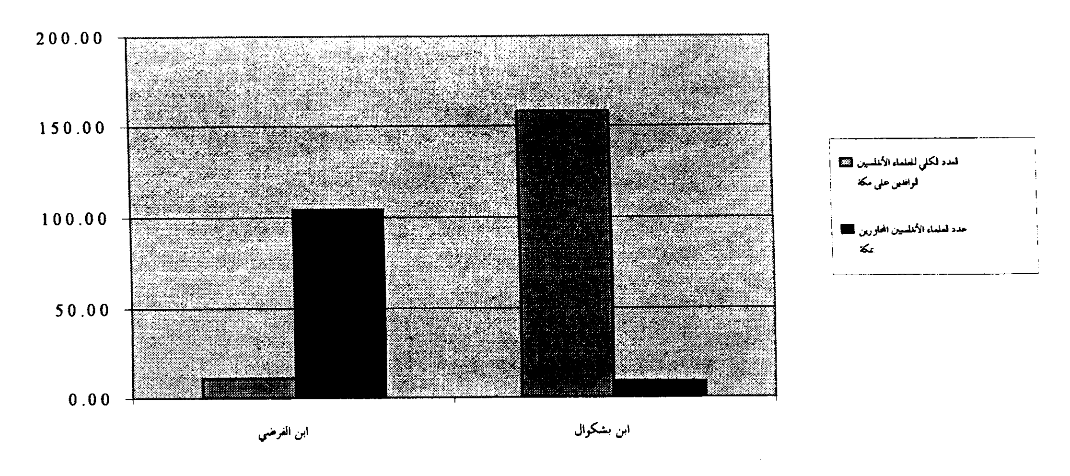
نسبة العلماء المجاورين بمكة لمجموع العلماء الأندلسيين الراحلين إلى مكة

حسب ابن الفرضي وابن بشكوال

العدد الكلي للعلماء الأندلسيين الراحلين إلى مكة	المجموع	عدد العلماء الأندلسيين المجاورين بمكة	المجموع	النسبة المئوية
حسب ابن الفرضي ١٥٨	٢٦٢	١١	٢٠	%٦,٩٦
حسب ابن بشكوال ١٠٤		٩		%٨,٦٥

ويمكن صياغة هذه المعطيات كذلك عبر المبيان التالي:

مبيان حول عدد العلماء الأندلسيين الوافدين على مكة والمجاورين بها



٥ – إعجاب المغاربة بالإمام مالك ومحبة وتقدير هذا الأخير لهم:

يمكــن أيضًا التعرف إلى الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب من خلال وشائج المحبة والتقدير المتبادلة بين الإمام مالك وعلماء الغرب الإسلامي الذين كانوا منجذبين أشد الانجذاب إليه لما عرفوه عنه من كريم السجايا وحميد الأخــلاق، وعلــو الكعــب في المجال العلمي، والتعلق الشديد بالسنة والأثر[١٤]، مما دفعهم إلى الوفود عليه والانقياد لمذهبه، والاقتناع أنه القدوة الحسنة والنموذج الأمثل[١٥]. ولقد بلغ من تقدير المغاربة ومحبتهم للإمام مالك أن نظموا

قصائد تمجد علمه وتثني عليه، ومما قاله أحدهم في مدحه:

إمام الورى في الهدى والسمت مالــك ... وفي الفقــه والآثــار ما إن يــدارك
فــآراؤه في الفقــه يسطــع نورهــا ... وتسهــل في إيضاحـــه المسالـــك[١٦]

مـــن جهـــته، كان الإمام مالك يُكنُّ كل المحبة والتقدير لعلماء بلاد المغرب حتى أنه كان يلقب العالم التونسي الـــبهلول بن راشد بـــ "عابد البلد"[١٧]، وعرف عبدالله بن عمر بن غانم وهو من مشايخ تونس أيضًا بأنه "صاحب مـــالك بـــن أنـــس"[١٨]، وبلـــغ من إعجاب مالك بهذا العالم وتقديره له أن عرض عليه ابنته للزواج والإقامة عنده بالمديـــنة[١٩]. ومـــن مظاهر تكريمه وإجلاله له أنه كان يوسع له في مجلسه ويقعده إلى جانبه، ويطيل الحديث معه إلى درجـــة أن طلبة العلم الوافدين على إمام دار الهجرة للقائه ومجالسته كانوا يضيقون بالانتظار صبرًا، فيقولون: "شغله المغربي عنا"[٢٠]. أما عبدالله بن فروخ فكان يسميه مالك "بفقيه المغرب"[٢١]. ولعل كثرة الإجلال والتقدير الذي كان يكـــنّه الإمـــام مـــالك لهـــذا العالم التونسي ما جعل أبا العرب يذكر ما يلي: "كان مالك بن أنس رحمه الله يكرمه ويعظمـــه"[٢٢]. كما حظي الفقيه أبو محمد عبدالله بن أبي حسان اليحصبي وهو من مشايخ تونس بمحبة وتقدير الإمام مالك حتى أن تلميذه ابن وهب أكد ذلك بقوله: "ما رأيت مالكًا أميل منه إلى أحد كميلـــه إلى ابن أبي حسان"[٢٣]. وكان من كثرة تقديره له أنه عندما زاره وهو في طريقه إلى الحج، تلقاه مالك بالسلام وقام إليه، وكان لا يفعل ذلك إلا مع قلة من العلماء الذين يجلهم ويقدرهم. وحسبما يستشف من رواية صاحب "رياض النفوس"، فإن الإمام مالك صرّح لابن غانم أنه لو علم بقدومه لأتى بنفسه للاطمئنان عليه[٢٤].

ومما يعكس محبة عالم المدينة لفقهاء الأندلس أيضًا، ما ذكره ابن الفرضي[٢٥] في ترجمـــة العالم الأندلسي حفص ابن عبدالسلام السلمي أنه لزم مالكًا بن أنس سبعة أعوام "وكان مالك يدني مترله"، بينما بلغ من شدة إعجابه بأحد علماء قرطبة أن كان يلقبه بالحكيم[٢٦]؛ كما كان معجبًا بعالم أندلسي آخر يدعى عبدالرحمن بن عبدالله، فكان يقربه إليه ويكرمه[٢٧].

والحاصـــل أن جميع العوامل السالفة الذكر ساهمت بشكل أو بآخر في بناء جسور الصلاة الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب، فما هي أهم تجلياها وأشكالها؟

ثانيًا: مظاهر الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب ودور المذهب المالكي في صياغتها:

لا جـــدال في أن المذهب المالكي شكل حجر الزاوية في الصلاة الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب، ومع ذلك لا نجـــد المصـــادر التاريخية توليه ما يستحق من اهتمام؛ وتبقى كتب الطبقات والسير والتراجم من المظان الأساسية التي يعول عليها الباحث في رصد تلك الصلات، والتي يمكن حصر صورها حسبما تمدنا به النصوص فيما يلي:

١ - تتلمذ المغاربة على يد الإمام مالك بن أنس:

رغم بعد الشقة وصعوبة التنقل وما يحدق بذلك من أخطار، فقد شدّ عدد من طلاب العلم المغاربة الرحال نحو الإمام مالك للارتشاف من فيض علمه، وسماع الرواية والحديث منه. وفي هذا الصدد تطالعنا المصادر بعدد من العلماء والـــرجال المغاربة الذين كانوا يتطلعون للقاء إمام دار الهجرة والتتلمذ على يديه من بينهم العالم التونسي البهلول بن راشـــد[٢٨] وعـــبدالله بن عمر بن غانم الذي روى عنه الحديث حتى عرف في المصادر "بصاحب مالك بن أنس"[٢٩]، وكـــان يشكل حلقه في سلسلة الإسنادات التي تسند الأحاديث إلى الرسول ﷺ[٣٠]. وكان قد صحب هذا العالم في رحلته إلى الإمام مالك عالم تونسي آخر سمع عنه وروى عنه[٣١].

ومـــن أبـــرز العلماء الذين التقوا بالإمام مالك ونهلوا من علمه، العالم المجاهد أسد بن الفرات الذي خرج من تونـــس قاصدًا المدينة المنورة سنة ١٧٢هـــ، وهو لم يتجاوز الربيع الثامن عشر من عمره، وهناك لقي إمام دار الهجرة وواظب عليه وسمع منه الموطأ[٣٢]. ولم يحل التقدم في السن دون رحلة عبدالله بن فروخ وهو من مشايخ إفريقية أيضًا ولقائه بمالك والتتلمذ على يديه[٣٣].

ومـــن عـــلماء إفريقـــية الذين تتلمذوا على الإمام مالك أيضًا الفقيه أبوعون معاوية بن الفضل الصمادحي[٣٤] وأبوالحسن علي بن زياد التونسي الذي يعد أول من أدخل الموطأ لبلاد المغرب[٣٥]، ويزيد بن محمد الجمحي الذي لم يكتف بلقاء مالك بن أنس، بل اهتبل الفرصة للقاء عدد جمّ من علماء المدينة، ومنهم إبراهيم بن محمد[٣٦]، فضلاً عن مجموعـــة مـــن العـــلماء التونسيين الذين عرفوا بأصحاب مالك، ويمكن أن نجملهم حسب معطيات كتاب "رياض النفوس" في الجدول التالي:

العلماء التونسيون الذين تتلمذوا على يد الإمام مالك

حسب معطيات كتاب "رياض النفوس"

اسم العالم التونسي	العبارة المستعملة للدلالة على تتلمذه على يد الإمام مالك	الصفحة
عبدالله بن أبي غسّان	سمع من مالك	٢٤٠
يحيى بن زكريا التجيبي	يعد في جماعة أصحاب مالك	" " "
أبوخارجة عنبسة الغافقي	له سماع من مالك	٢٤١
عمر بن الحكم اللخمي	سمع من مالك	٢٤٧
اسم العالم التونسي	**العبارة المستعملة للدلالة على تتلمذه على يد الإمام مالك**	**الصفحة**
أبوالقاسم الزواوي	سمع من مالك وروي عنه	٢٤٨
عباس بن الوليد	لقي مالكا وروي عنه	٢٤٨
أبوالخطاب محمد بن الأعلى	روي عن مالك	٢٥١

أبومسعود العباس بن أشرس	سمع من مالك- صاحب مالك	٢٥٢
عمر بن سمك بن حميد	روي عن مالك	٢٥٣
أبوطالب عبدالله بن عثمان	سمع من مالك	٢٥٣
أبومحرز محمد بن عبدالله	من المعدودين من أصحاب مالك	٢٧٤
زكريا بن محمد بن الحكم اللخمي	كان من أصحاب مالك	٢٧٦
أبوعمر البهلول بن عمر	من جملة أصحاب مالك من أهل إفريقيا	٢٨١
أبوعبدالله زرارة بن عبدالله	روي عن مالك	٢٨٢
أبوالحجاج رباح بن ثابت	سمع عن مالك	٢٨٣
أبومحمد عبدالله بن أبي حسان	سمع عن مالك	٢٨٤
أبوعبدالله محمد الحضرمي	سمع من مالك موطأه	٢٩٠
الحارث بن أسد القفصي	سمع من مالك	٢٩٠
عبدالمؤمن بن المستتير	روي عن مالك وأصحابه	٢٩١
علي بن يوسف بن عياض	سمع من مالك	٢٩٢
عباس بن الوليد الفارسي	لقي مالكاً وروي عنه	٢٤٨
زرارة بن عبدالله	روي من مالك	٢٨٣
عمر بن الحكم اللخمي	سمع من مالك	٢٤٧
عبدالله بن فروخ	سمع من مالك	١٧٦
يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري	روي عن مالك بن أنس	٩٣
أبو عثمان المعافري	أتيت مالك بن أنس	١٠٩
محمد بن الحكم	له سماع من عبدالرحمن بن زياد بن أنعم ومن مالك	١٥٣
عبدالله بن أبي غسان	سمع من مالك	١٥٧
اسم العالم التونسي	العبارة المستعملة للدلالة على تتلمذه على يد الإمام مالك	الصفحة
الأقرع بن بكار النصيري	كان قد لقي مالك	١٥٧
أبوالسلم عبدالرحمن الخولاني	سمع من مالك بن أنس	١٥٧
أبومحمد عبدالعزيز بن يحيى المدني	سمع من مالك موطأه وغيره ومن جماعة من محدثي المدينة	١٥٨
عبدالله بن محمد الزواوي	سمع من مالك وروي عنه	٢٥٤

أما بالنسبة لعلماء الأندلس، فثمة كوكبة لامعة منهم توجهت نحو المدينة المنورة بغية لقاء الإمام مالك وتحصيل العلم على يديه، نذكر من بينهم زياد بن عبدالرحمن القرطبي المعروف بشبطون (ت: ٢٠٤هـ)، الذي لقيه وسمع منه الموطأ[٣٧] وحسان بن يسار الهذلي الذي رحل مع أخيه فسمع منه[٣٨]. وكان بعض علماء الأندلس يمكثون مدة طويلة مع الإمام مالك مثل الفقيه شبطون بن عبدالله الذي لازمه وسمع منه وحتى وفاته[٣٩]، ثم الفقيه الأندلسي حفص بن عبدالسلام السلمي الذي ظل ملازمًا له مدة سبعة أعوام[٤٠]، فضلاً عن يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ) الذي سمع منه وغيره من فقهاء المدينة[٤١]، وبقي مقيمًا عنده حتى بعد انتهاء السماع منه، معللاً بقاءه بقوله: "أقمت لأستفيد من شمائله"[٤٢].

وعلى غرار علماء الأندلس، رحل علماء المغرب الأقصى نحو المدينة المنورة لأخذ العلم من مالك، نذكر من بينهم يحيى بن يحيى بن كثير من بربر مصمودة، الذي لقيه وسنه لا يتجاوز ٢٨، وسمع منه الموطأ[٤٣]. ومنهم من لم يلق مالكًا ولكنه درس على تلامذته، ونذكر في هذا السياق درّاس بن إسماعيل (ت ٣١٧هـ) الذي كان حافظًا للرأي على المذهب المالكي[٤٤]، وبه اشتهر مالك في المغرب[٤٥]، وموسى بن يحيى الصديني الذي "كان له رحلة إلى المشرق لقي فيها أبا جعفر الأسواني المالكي"[٤٦]، وعبدالله بن إبراهيم الأصيلي الذي كان من حفاظ مذهب مالك ومن أبصرهم بعلله ورجاله[٤٧]. وكان الإمام مالك يحظى بالاحترام وجلال الهيبة من قبل تلامذته المغاربة، فقد ورد على لسان الفقيه الأندلسي سعيد بن أبي هند ما يلي: "ما هبت أحدا هيبتي لعبدالرحمن بن معاوية حتى حججت فدخلت على مالك فهبته هيبة شديد"[٤٨].

ومن خلال لائحة أسماء العلماء الذين أتينا على ذكرهم يتضح أن سماع الحديث أو روايته عن الإمام مالك، شكل أهم مظهر من مظاهر الصلات العلمية بين الحجاز وبلاد المغرب، مما يعكس أهمية المذهب المالكي في صياغة تلك الصلات.

٢ – مساهمة العلماء المغاربة في مجالس الإمام مالك:

كان علماء المغرب الإسلامي يغتنمون فرصة زيارة المدينة المنورة لحضور مجالس الإمام مالك. وكانوا يتنافسون ويتراحمون للجلوس بقربه، بل كانوا يبذلون المال في سبيل ذلك حتى أن أحدهم كان "يعطي لرجل كل يوم ثلاثة دراهم ليأخذ له مجلسًا يجلس فيه بالقرب من مجلس مالك"، فإذا حضر هذا العالم يقوم الرجل ويترك له موضعه[٤٩]، وفي نفس المنحي تذكر إحدى الروايات أن عالمًا مغربيًا يدعى محمد بن معاوية، حضر أحد المجالس العلمية التي كان يعقدها الإمام مالك لإتمام قراءة كتاب الصلاة من الموطأ، فسأله مالك عمّن يقرأ له هذا الكتاب، فأشار إلى شخص كان قد اتفق معه على خمسة دراهم ليقرأ عليه ٢٥ ورقة في المجلس الواحد[٥٠].

ويقدم صاحب "رياض النفوس" نقلاً عن أحد علماء إفريقية وصفا مباشرا لأحد المجالس العلمية التي كان

يعقدها الإمام مالك، فيذكر أن المجلس كان كبيرًا واسعًا، مفروشًا بالنمارق والمتكآت يمينًا وشمالا. ويذكر -في سياق هذا الوصف- له قبل بروز الإمام مالك إلى المجلس، خرجت جارية في حضنها مراوح وضعت كل واحدة منها على متكأة، ثم خرج جماعة من المشايخ لأخذ مواضعهم في المجلس، وبعد هذه الترتيبات، برز الإمام مالك بين الجارية ورجلان طاعنين في السن، فجلس وسلم على الجميع، ثم بدأ يجيب عن المسائل واحدة تلو الأخرى(٥١).

وثمة رواية أخرى تصور مجلسًا علميًا عقده الإمام مالك، وحضره أحد مشايخ إفريقية. وخلاله أثيرت بعض القضايا التي أفتى فيها الإمام مالك. ويتبين من خلالها إصراره على تنفيذ أحكامه التي استفتي فيها من طرف الأمراء(٥٢)؛ ويخيل إلينا أن هذا الإصرار في تنفيذ الأحكام الشرعية هو ما جعله يحظى بإعجاب المغاربة الذين كانوا يحضرون مجالسه العلمية.

كما ترد مناسبة أخرى لذكر حضور علماء المغرب مجالس الإمام مالك العلمية من خلال ترجمة أبي محمد عبدالله زرارة بن عبدالله الذي وصف بدوره ما جرى في أحد مجالسه، والمسألة التي طرحت خلاله بشأن رجل كانت تقيم معه أمه، بينما يقيم والده في السودان. وقد طلب منه هذا الأخير النهوض إليه، بينما رجته أمه البقاء معها. ويذكر العالم التونسي أن الإمام مالكًا أفتى بجواب ذكي يقتضي بطاعة الأب وعدم معصية الأم(٥٣).

وبالمثل، نجد نصًا حول مجلس حضره أحد العلماء المغاربة ويدعى علي بن يونس بن عياض. وخلال هذا المجلس ثار نقاش ديني بين الإمام مالك وسفيان بن عيينه الذي قام بالحديث في هذا المجلس، وقد كان العالم المغربي منشدًا إلى هذا الحديث إلى درجة أنه نقل حرفيا ما حدث به سفيان المذكور، وهو دليل على حرص علماء المغرب على الاستفادة من حضورهم المجالس العلمية(٥٤).

كما حضر نفس العالم المغربي بمعية وفد بربري أحد المجالس العلمية التي عقدها الإمام مالك، حيث طرحت في هذا المجلس مسائل دينية(٥٥).

والملاحظ أن علماء الغرب الإسلامي تميزوا برغبتهم العلمية وتعمقهم في طرح الأسئلة. وفي هذا السياق يصف المالكي ما دار من حوار وأسئلة صعبة طرحها أسد بن الفرات على الإمام مالك في أحد مجالسه العلمية؛ فبعد فراغه من السماع منه خاطبه بقوله: "زدني يا أبا عبدالله سماعا منك"، ثم سأله عن مسألة فأجابه فيها، فزاد عليه في السؤال فما كان من الإمام مالك إلا أن حسم الموقف بقوله: "حسبك يا مغربي، إن أحببت الرأي فعليك بالعراق"(٥٦).

ومن الملفت للانتباه أن علماء بلاد المغرب لم يكونوا يحضرون هذه المجالس العلمية قصد السماع والاستفادة فقط، بل كانوا يسهمون بدورهم في حلّ بعض المسائل الفقهية التي كانت تطرح في رحاب هذه المجالس، خاصة أن ثقة الإمام مالك بأمانتهم وكفاءتهم العلمية جعلته يطلب في إحداها من عبدالله بن فروخ أن يجيب عن المسائل التي كانت تطرح عليه. وبعد سماع الإجابة التفت إلى أصحابه مطمئنًا إياهم بصحة الجواب بقوله: "هذا فقيه المغرب"(٥٧).

بـــل كان هو نفسه يروي أحيانًا عن بعض علماء الأندلس كما هو الحال بالنسبة للقاضي الأندلسي معاوية بن صالح الحضرمي الذي روي عنه حديثًا واحدًا[٥٨].

ومن خلال إحدى المرويات، يتضح أن الإمام مالك كان يخصص موضعًا يجلس فيه إلى جانبه العلامة المغيرة بن عبدالرحمن المخزومي، وأنه كان من عاداته ألا يستدعي أحدا للجلوس فيه، لكنه كان يكسر هذه القاعدة كلما حضر لمجلسه عالم من علماء المغرب الذين يجلهم[٥٩].

وبلـــغ مـــن اهـــتمام الإمـــام مالك بعلماء الغرب الإسلامي أن كان يوصي بهم خيرًا، ويقدم إليهم النصائح والتوجيهات بعد عزمهم على مغادرة المدينة؛ ففي ترجمة أسد بن الفرات، يروي المالكي أنه بعد انتهاء زيارته للمدينة، طلب هو ورفاقه المغاربة من إمام دار الهجرة أن يقدم لهم بعض الوصايا، فأوصاهم بتقوى الله والقرآن ومناصحة الأمة ونشر العلم[٦٠].

وفي روايـــة أخـــرى أن عالمًـــا تونسيًا آخر -الحارث بن أسد القفصي- طلب من الإمام مالك عند وداعه أن يوصيه، فأوصاه بتقوى الله وتلاوة القرآن[٦١].

٢ – تبادل الرسائل وإرسال المبعوثين:

كان تبادل الرسائل بين الإمام مالك وعلماء الغرب الإسلامي وجهًا ثانيًا من أوجه الصلات الثقافية بين الحجاز وبـــلاد المغـــرب. وتنبث في كتب التراجم والطبقات شهادات ونصوص حول المراسلات المستمرة التي لم تنقطع بين الجانـــبين، ولا غزو فقد كان عبدالله بن فروخ أحد علماء تونس يراسل الإمام مالك باستمرار، عارضًا عليه الأحكام الـــتي أفتى بها "وكان مالك يعرفه ويكاتبه بجواب مسائله"[٦٢]. وقد أورد أبوالعرب في طبقاته نص الرسالة الجوابية التي بعثها مالك إلى هذا العالم التونسي الذي كان قد راسله بغية إخباره بالبدع المنتشرة في إفريقية، وتأليفه كتابا للرد على المبـــتدعة، فجاوبه إمام دار الهجرة برسالة أبدى فيها بعض التحفظ حول إقدامه على هذا التأليف، مذكرا إياه أن من شـــرط من يجادل المبتدعة أن لا يخطئ لأن مجرد خطأ صغير قد يستغله الخصوم فيتمادوا في رغبتهم. ومما جاء في هذه الرســـالة: "إنـــك إن ظننت ذلك بنفسك خفت أن تذل وتملك أو نحو ذلك، لا يرد عليهم إلا من كان عالما ضابطًا عارفًـــا بمـــا يقـــول لهم، ليس يقدرون أن يعرجوا عليه، فإن هذا لا بأس به، أما غير ذلك، فإني أخاف أن يكلمهم فيخطئ، فيمضوا على خطئه، أو يظفروا منه بشيء فيطغوا، ويزدادوا تماديًا على ذلك"[٦٣].

ويشـــير صاحب "رياض النفوس" إلى رسالة وجهها الفقيه التونسي عبدالله بن غانم إلى إمام دار الهجرة بواسطة أحـــد العـــلماء المغاربـــة الذي قرأها في مجلسه، يخبره فيها بتوليه منصب القضاء بإفريقية[٦٤]. وكان حاتم بن عثمان المعافـــري قد تولى شخصيًا نقل الرسائل من ابن غانم إلى الإمام مالك. وكان هذه الأخير يطلب من بعض أصحابه قراءة الرسائل، فيجيب على المسائل المعروضة عليه، وإذا رأى فيها ما يوجب التغيير والتعديل، أمر بـــدواة ليصحّح ما

يرغب في تصحيحه قبل أن يبعث إليه الجواب النهائي. وكان مراسلوا الإمام مالك يلتمسون منه وضع خاتم على رسائله باعتبار مسؤوليته أمام الأمة، بيد أنه لم يكن يختمها تحت ذريعة أن الخاتم لا يكون إلا لثلاثة أشخاص: تاجر أو قاض أو سلطان، لذلك كانت رسائله تصل إلى ابن غانم غير مختومة(٦٥).

وساهم الاختلاف بين علماء الغرب الإسلامي في المجال القضائي في تعدد الرسائل المبعوثة من قبلهم إلى إمام دار الهجرة، فقد ورد عند صاحب "رياض النفوس" أن عبدالله بن غانم اختلف مع عبدالله بن فروخ في مسألة ولاية القاضي من طرف أمير غير عادل، فكتب بذلك إلى الإمام مالك بالمدينة، وبعثها مع رسول، فلما قرأ مالك الرسالة انتصر لرأي عبدالله بن فروخ(٦٦).

فضلاً عن الرسائل، تجلت الصلات العلمية بين الإمام مالك وتلامذته من أهل الغرب الإسلامي في متابعته لأخبارهم أولاً بأول، كما هو الحال بالنسبة لسؤاله عن عبدالله بن غانم وما إذا كان قد تقلد منصب القضاء(٦٧). وبالمثل، كان يسأل العلماء المغاربة الوافدين على المدينة، ويطلب أجوبتهم حول بعض المسائل الدينية(٦٨). وكان يغتنم فرصة استقباله لبعضهم للسؤال عن أحوال تلامذته ببلاد المغرب حتى أنه كان يجلس مع عبدالله بن غانم في جلسات مطولة يسأله خلالها عن المغرب وأخباره(٦٩).

والجدير بالإشارة أن أصحاب مالك كانوا بدورهم يتبادلون الرسائل مع علماء الغرب الإسلامي، ففي ترجمة البهلول بن راشد، ورد أن عالمًا من علماء المدينة سأل أحد المغاربة الوافدين إليها حول هذا العالم التونسي، فلما تأكد من معرفته له، بعث معه رسالة تتضمن رغبة امرأة من أهل سمرقند بالتوبة على يديه(٧٠).

وعلى نفس النهج، كان عبدالله بن غانم يكاتب أحد فقهاء المدينة، وهو أبوعمر عثمان بن عيسى بن كنانة حول بعض الأحكام القضائية، فيسأل له هذا الأخير مالكًا عنها، ثم يرد عليه الجواب(٧١).

وبالمثل، كان الرسل والمبعوثون يتوافدون على المدينة بين الفينة والأخرى لحمل خطابات ورسائل موجهة من علماء تونس إلى إخوانهم في المدينة المنورة(٧٢).

٣ – استفتاء علماء بلاد المغرب الإمام مالك:

كان مجال اهتمام الإمام مالك بعلماء الغرب الإسلامي من بين المعالم البارزة في الصلات العلمية بين الحجاز وبلاد المغرب؛ وحسبنا أن كل مسألة تم فيها الاختلاف أو وقع فيها تعارض بين علماء بلاد المغرب، كانت ترفع إليه للحسم فيها. وكثيرًا ما كانت تصله رسائل تعكس هذا الاختلاف في الأحكام، كذلك الذي وقع بين العالمين التونسيين عبدالله بن فروخ والبهلول بن راشد، والذي حسم فيه بالدعوة إلى الأخذ باليسر بشرط إقامة حدود الله(٧٣).

ومن جهته، استفتى أحد علماء صفاقس من البلاد التونسية الإمام مالك في زي العمامة(٧٤) التي يعتم بها بعض الناس دون أن يجعلوها تحت الحلق، فأنكر مالك ذلك ثم سأله عن العمامة وما إذا كانت في الجاهلية، فأجابه بأنها

كانت في صدر الإسلام وأنه لاحظ أن العلماء المتحلقين في مجلس شيخه ربيعة الرأي كانوا كلهم متعممين[٧٥]. وفي نفس المنحى كان عبدالله بن غانم يوجه مسائله إلى الإمام مالك فيأخذ الإجابة من عند صاحبه ابن كنانة[٧٦]. ومن جملة ما استفتى فيه المغاربة الإمام مالك ما قيل عن وفد بربري حضر أحد المجالس العلمية للإمام مالك، فاستفتاه في مسألة الصلاة بالتاكمة وهي جمع الحشيش من الزرع والصلاة فوقه، فأفتاهم مالك بجوازها[٧٧]. كما استغل أحد علماء الأندلس وهو قرعوس بن العباس حضور أحد مجالس الإمام مالك ليستفتيه حول مدى شرعية ما يقوم به والده الذي ولي خطة السوق بالأندلس، حيث كان يشتد على أهل الريب والغش ويضربهم ضربًا موجعًا، فأفتاه مالك إن كان يفعل ذلك غضبًا لله فالمطلوب أن يكون ضربًا خفيفًا[٧٨].

وبعد وفاة مالك، استمر علماء البلاد المغربية في استفتاء أهل المدينة فيما عنّ لهم من مسائل فقهية معقدة[٧٩]، لذلك كانت أحكام أهل الحجاز تشكل مرجعية أساسية لهم[٨٠]. وفي هذا الصدد، يذكر المؤرخ ابن حيان أن الفقيه الأندلسي محمد بن يوسف بن مطروح كان كثير السؤال والاستفتاء لعلماء المدينة حتى أن مجموع أسئلته لهم بلغت ثمانية مجلدات عرفت بثمانية أبي زيد[٨١].

والجدير بالذكر أن بعض علماء الغرب الإسلامي ممن رحلوا إلى الحجاز ساهموا بدورهم في إصدار الفتاوى، وهو ما يعكسه نص المقري الذي أشار إلى أن الفقيه الأندلسي محمد بن عمر القرطبي (ت ٤١٧هـ) كان قد "جاور بالمدينة المنورة وأفتى بها"[٨٢]. وكان بعض الأندلسيين من الأصول الحجازية القرشية قد أفتوا بأنه لا يعرف ما إذا كانت أرض الأندلس قد فتحت عنوة أم صلحا، وأن بلاد الحجاز، فتحت عنوة وصلحا على قولين[٨٣]. كما استند فقهاء الأندلس في فتاواهم حول قبول جوائز السلاطين على رأي فقهاء الحجاز[٨٤].

٤ – إدخال كتاب الموطأ إلى بلاد المغرب ونشر فقه مالك وتفاسيره:

تتجلى الصلات الثقافية الحجازية -المغربية أيضًا في الجهود التي بذلها علماء الغرب الإسلامي لإدخال كتاب الموطأ إلى بلادهم، وإشاعة فقه مالك وتفاسيره. ويعتبر أبوعبدالله زياد بن عبدالرحمن القرطبي المعروف بشبطون (ت ٢٠٤هـ) أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس بعد سماعه المباشر من الإمام مالك[٨٥]. وبعد ذلك أقدم مجموعة من علماء الأندلس على تأليف تفاسير الموطأ مثلما فعل عبدالملك بن حبيب، بل إن هذا الأخير ألف كتاب "الواضحة" الذي يعتبر مختصرًا لكتاب الموطأ[٨٦]. أما في المغرب الأقصى فيذكر أن أبا الحسن علي بن زياد العبسي التونسي يعتبر أول من أدخل كتاب الموطأ للمغرب بعد رحلته نحو الحجاز، وهو الذي قام بتفسير آراء مالك التي لم تكن معروفة لدى المغاربة قبل ذلك[٨٧]. وشاع كتاب الموطأ في عهد الأمير الإدريسي إدريس الثاني، مما جعل آراء مالك تنتشر انتشارًا كبيرًا في أوساط المجتمع المغربي[٨٨]، فبالرغم من تشيع الأدارسة، لم يمانعوا في انتشار "الموطأ"، وهو أمر يفسر بتضمنه روايات روي فيها مالك عن عبدالله بن حسن والد الإمام إدريس الأكبر[٨٩].

٥ – الزيارات العلمية المتبادلة بين أهل المغرب والحجاز:

بتتبع الأدب البيوغرافي المغربي والأندلسي، يتضح أن تبادل الزيارات العلمية بين علماء بلاد المغرب والحجاز ظلت نغمة متواترة طيلة القرون الأربعة الهجرية الأولى، وتزخر النصوص بذكر الرحلات العلمية التي قام بها علماء الغرب الإسلامي أفراد وجماعات نحو مكة والمدينة وجدة وغيرها من حواضر الحجاز. ومن البديهي أن تكون كفة اتجاه الزيارات العلمية راجحة في اتجاه خط الرحلة من المغرب نحو الحجاز، نظرًا لما كانت تمثله هذه المنطقة من جاذبية دينية وثقافية، ومع ذلك لا نعدم إشارات حول الرحلة المعاكسة من الحجاز نحو بلاد المغرب.

وقد شملت هذه الزيارات المتبادلة في بعض الأحيان قدوم وفود برمتها، حيث أشار صاحب "رياض النفوس" في ترجمته للفقيه المغربي علي بن يونس بن عياض الليثي أنه كان حاضرًا في أحد مجالس الإمام مالك حين دخل عليهم وفد من البربر من أهالي المغرب الأقصى، فاستفتوه في بعض المسائل الدينية(٩٠)، ولا يهمنا في هذا المقام موضوع الفتوى بقدر ما يهمنا خبر زيارة هذا الوفد المغربي كمظهر من مظاهر الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب. وفي حالة ما إذا لم تكن الرحلة الجماعية تشمل وفدًا كثير العدد، فإنها كانت تضم على الأقل حسبما تفصح عنه بعض النصوص أربعة نفر(٩١)، أو عالمين أثنين(٩٢)، وغالبًا ما يكون سماعهم سماعًا واحدًا(٩٣).

وبالمثل رحل عدد من العلماء الأندلسيين نحو المدينة المنورة للقاء علمائها المالكيين إذ تشير النصوص إلى رحلة محمد بن يوسف بن مطروح الذي سمع بالمدينة من مطرف بن عبدالله(٩٤)، وعبدالرحمن بن إبراهيم بن عيسى الذي "أدرك ابن كنانة وابن الماجشون ومطرف بن عبدالله ونظرائهم من المدنيين"(٩٥).

ومن تونس رحل عون بن يوسف الخزاعي ليصل إلى المدينة المنورة سنة ١٨٠هـ ويلقي بها أربعين شيخًا(٩٦). وقد سمحت هذه الزيارات التي كان يقوم بها علماء المغرب للمدينة المنورة بالإطلاع على أوضاعها،وأحوال علمائها، وحسبنا أن الفقيه ابن اللباد من علماء إفريقية "كان عالمًا باختلاف أهل المدينة واجتماعهم"(٩٧).

وقد فضل بعض علماء الأندلس الإقامة في المدينة المنورة والمجاورة بها، وفي هذا الصدد ذكر المقري(٩٨) أن الفقيه الأندلسي محمد بن عمر القرطبي (ت ٤١٧هـ) "حج وجاور بالمدينة المنورة وأفتى بها". بل إن بعض العلماء الأندلسيين كانوا يستمرون في الإقامة بالمدينة المنورة حتى وفاتهم، وفي هذا السياق أورد الونشريسي نازلة ذات أبعاد ودلالات حول رحلة العلماء الأندلسيين إلى المدينة ووفاتهم بها(٩٩).

أما الرحلات العلمية نحو مكة، فقد كان علماء الغرب الإسلامي يغتنمون فرصة الحج للقاء علمائهم المالكيين، وهو ما تثبته النصوص البيوغرافية، فالبهلول بن راشد "سمع من حنظلة بن أبي سفيان بمكة"(١٠٠)، كما سمع أبوالحجاج رباح بن ثابت الأزدي من أبي ذئب ومجموعة من علماء مكة أيضًا(١٠١).

أما بخصوص الأندلسيين الذين رحلوا إلى مكة للسماع من شيوخها المالكيين، فإن ابن الفرضي قدم لائحة

للعلماء الأندلسيين الذين درسوا على علماء مكة، بلغ عددهم ١٥٨ عالمًا إلى حدود القرن ٤هـــ، ومن بين هؤلاء من أطال الإقامة بمكة حيث بقي بها أحدهم مدة ١١ سنة(١٠٢)، في حين كان الأندلسيون المجاورون بها يمكثون مدة أطول قـــد تصل إلى مدى الحياة. وقد سعى هؤلاء إلى المزيد من التبحر في العلوم الشرعية على يد شيوخ مكة. وإذا اتخذنا معطيات كتاب "تاريخ علماء الأندلس" لابن الفرضي عينة للعلماء الأندلسيين المجاورين بالحرم المكي، أمكن الكشف عـــن الأهداف العلمية التي كانوا يرومونها من رحلاتهم "الطويلة"،وهو ما يمكن إعطاء الدليل عليه من خلال الجدول التالي:

الدلالات العلمية لرحلة العلماء الأندلسيين المجاورين بمكة حسب ابن الفرضي

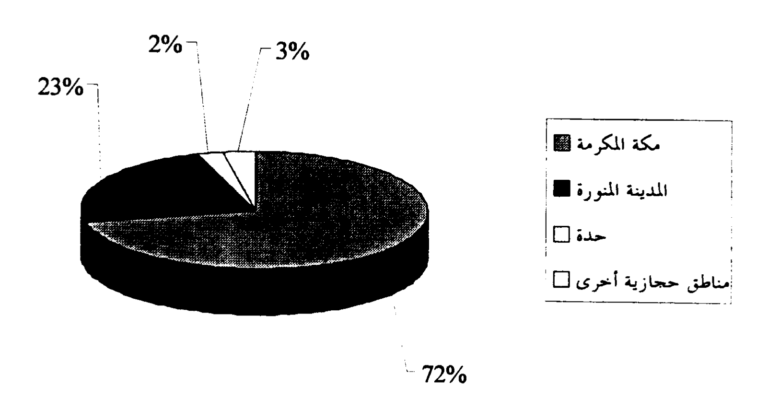
اسم العالم	سنة المجاورة بمكة	الصفحة	الدلالة العلمية للمجاورة بمكة
أحد بن موسى الأسود	٣١١هـــ	٨٢	سمـــع بمكة من أبي الحسن الهمذاني وأبي الفضل الهروي
أصبغ بن علي بن حكيم	غير مذكورة	٩٦	جاور بمكة فسمع من أبي الحسن الهمذاني وأبي بكر الطوسي
بدر مولى زيدان الصقلبي	غير مذكورة	٩٦	جاور بمكة فسمع من أبي الحسن الهمذاني وابي بكر الطوسي
زمعة بن عثمان بن هشام	غير مذكورة	١٥٨	غير مذكورة
عبدالله بن عبدالسلام	ت بها ٣٠٨هـــ	٢٢٠	جاور بمكة فلم يزل علىمنهج الأبدال
عبدالله بن سعيد بن رافع	غير مذكورة	٢٢٩	كتاب جمعه في الرواية عن مالك بن أنس
عبدالله بن سعيد الحجري	ت بها ٣٢٢هـــ	٢٤٤	غير مذكورة
عبدالحميد بن محمد الزهيري	٣٤٨هـــ	٢٩٠	كتب بمكة عن محمد بن الحسن الآجري وعن شيخ يعرف بالأصفهاني
علي بن موسى بن زياد اللخمي	٣٧٠هـــ	٣١٤	سمع بمكة من أبي الحسن الهمذاني وجماعة من المكيين المجاورين بها
قاسم بن أحمد بن جحدر	٣٩١هـــ	٣٦٠	جاور بمكة ورحل الناس إليه
أبو رجاء محمد حامد البغدادي	٣٣٧هـــ	٣٦٠	سمع من أبي رجاء محمد حامد البغدادي وكان مجاورًا بمكة

أما رحلة علماء الأندلس نحو المناطق الحجازية الأخرى، فلم تتجاوز بالنسبة لمدينة جدة (٥) رحلات، في حين

توزعت (٧) رحلات أخرى على مختلف مناطق الحجاز الأخرى، مما يسمح برسم النسب المئوية عبر المبيان التالي:

نسبة استقبال المدن الحجازية للعلماء الأندلسيين

حسب معطيات "تاريخ علماء الأندلس" لابن الفرضي



وبخصـــوص الاتجـــاه المعاكس، أي رحلة العلماء الحجازيين نحو بلاد المغرب، فرغم ما يميز هذا الموضوع من المحدودية بسبب قلة النصوص، فإن لدينا أسماء بعض علماء الحجاز الذين ألقوا بعصا الترحال في بعض حواضر الغرب الإســلامي، أو شغلوا المناصب العليا بها مثل عامر بن محمد بن سعيد القيسي الذي عرف بالصلاح والورع، كان قد سمع مالكاً وروى عنه، ووفد على مدينة فاس سنة ١٨٩هـ في عهد الأمير المولى إدريس الأكبر (١٠٣). كما وفد على نفس الأمير فقيه الحجاز عبدالله بن مالك الخزرجي الأنصاري الذي كان يلقب بالمالكي الأنصاري(١٠٤). ونذكر أيضًا من علماء المدينة الذين وفدوا على تونس العالم عبدالعزيز بن يحيى المدني الهاشمي الذي قدم إليها سنة ٢٢٥هـ، وبقي بها سنة ليغادرها في العام الموالي(١٠٥).

واستقبلت الأندلس بدورها بعض الشخصيات العلمية الحجازية من أمثال الفقيه الفرج بن كنانة الذي حلّ بها في عهـــد أميرهـــا عبدالرحمن الأوسط (٢٠٦- ٢٣٨هـ)، وكذلك إبراهيم بن العباس المرواني جد بني أبي صفوان القرشـــيين(١٠٦)، فضـــلاً عـــن أحمـــد بن الحسين من بني سعد الذي يقول عنه ابن الفرضي أنه "وصل إلى الأندلس حدثـــا"(١٠٧). وقـــد شـــكل هـــؤلاء العلماء الحجازيون بداية تكوين عائلات حجازية استقرت في حواضر الغرب الإسلامي، واشتهرت بالعلم والفقه كما سنذكر في نتائج الصلات العلمية بين الحجاز وبلاد المغرب.

٦ – حلقات التدريس المالكية:

شكلت عملية التدريس شكلاً آخر من أشكال الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب، وحسبنا أن الرحلة العلمـــية كانت بغرض الإفادة والاستفادة العلميتين؛ وفي هذا الصدد ورد في ترجمة العالم الأندلسي أصبغ بن علي بن حكيم أنه بعد رحلته إلى الحج سنة ٣٨٤هـ أبى العودة إلى الأندلس، وفضل مجاورة الحرم المكي، وكان حريصًا على

حضور حلقات الدروس التي كان يعقدها علماء مكة المالكيون[١٠٨].

وكـــان الأندلســـيون الذين يحضرون هذه الحلقات الدراسية يدونون العلوم التي كانوا يتلقونها من أفواه علماء مكة، وهو ما تعكسه ترجمة العالم الأندلسي عبدالحميد بن محمد الزهيري التي ورد فيها: "وأقام مجاورًا وحج سنة تسع وأربعين (٣٤٩)، وكتب بمكة عن محمد بن الحسين الآجري وعن شيخ يعرف بالأصبهاني"[١٠٩].

وفي الوقت ذاته، ساهم بعض العلماء الأندلسيين في تنظيم حلقات دراسية كان يحضرها عدد من طلاب العلم، ونسوق في هذا الصدد نموذج الفقيه الأندلسي قاسم بن أحمد بن جحدر الذي كان يقصده طلبة العلم بفضل ما حازه مـــن شـــهر علمـــية، وهومـــا يعكسه قول ابن الفرضي عنه: "فجاور بمكة واستوطنها وعلا بها ذكره ورحل الناس إليه"[١١٠].

كانت هذه الحلقات الدراسية بمثابة تجمع علمي يلتقي فيها العلماء المغاربة بنظرائهم الحجازيين، فيحكتون فيما بيـــنهم ويتبادلون الأفكار، وكانت أهم العلوم التي تدرس تندرج في عداد العلوم الدينية، خاصة علم الأصول والكلام وعلم القراءات، فضلاً عن الفقه والحديث.

من حصيلة ما سبق، يتضح أن التفاعل الثقافي بين الحجاز وبلاد المغرب كان على أشده، وأن الرحلات العلمية المتـــبادلة بـــين العلماء المالكيين في المنطقتين شكلت قطب الرحى فيه، فما هي النتائج التي تمخضت عن هذا التفاعل الثقافي؟

ثالثًا: نتائج الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب:

مـــن البديهي أن يتمخض عن الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب نتائج بعيدة الغور، شملت مجموعة من الجوانب الحضارية المتأثرة بالمذهب المالكي.

١ – انجذاب الأندلس والمغرب نحو ثقافة الحجاز:

مـــنذ الفـــتح الإسلامي للأندلس، عرفت هذه الأخيرة هيمنة واضحة للثقافة الشامية، وهو أمر يعزى إلى كون فـــتحها قـــد تم في عصر الأمويين، فأصبح التأثير الشامي واضح البصمات في كل مرافق الحياة الاجتماعية والسياسية والإدارية، خاصة بعد دخول عبدالرحمن بن معاوية إليها سنة ١٣٨هـــ[١١١].

بيد أنها بدأت تنفلت من تأثير الثقافة الشامية لتنحو نحو الثقافة الحجازية بعد رحلة علماء الأندلس نحو الحجاز والتقائهم بالإمام مالك، خاصة إذا علمنا أن هذا الأخير كان قد أبدى موقفًا مؤيدًا للأمويين ضد العباسيين، مما جعل الأندلســـيين يولـــون وجههـــم شطر المدينة، حتى غدا التيار الحجازي مهيمنًا في الأندلس خلال عهد الأمير الأموي الأندلسي هشام الرضا (١٧٢- ١٨٠هـــ).

وقد انعكس اكتساح الثقافة الحجازية للأندلس على حساب الثقافة الشامية من خلال تراجع مذهب الأوزاعي وضموره ، مقابل زحف المذهب المالكي وانتشاره في كل أوجه الثقافة الأندلسية، وآية ذلك أن الأندلسيين كانوا في بادئ الأمر على مذهب الإمام الأوزاعي، لكن مع تنامي رحلة علمائهم نحو المدينة وتتلمذهم على يد مالك بن أنس، غدا التحول المذهبي بارز المعالم، إذ أخذ مذهب الأوزاعي يضمحل مقابل اكتساح المذهب المالكي، يقول المقري(١١٢) راصـــدًا ظاهرة التحول المذهبي بالأندلس وهو بصدد الحديث عن الفقيه الأندلسي شبطون "كان فقيه الأندلس على مذهـــب مالك، وهو أول من أدخل مذهبه الأندلس، وكان [وكانوا؟] قبله يتفقهون على مذهب الأوزاعي". ويقول في موضـــع آخر وهو بصدد رصد نتائج رحلات العلماء الأندلسيين إلى المدينة: "فلما رجعوا وصفوا من فضل مالك وســـعة عـــلمه وجلالة قدره ما عظم به صيته، فانتشر يومئذ رأية وعلمه بالأندلس"(١١٣). وفي عهد الأمير الحكم بن هشـــام (ت ٢٠٦هـــ)، صار المذهب المالكي مذهب أهل الأندلس والمغرب دون منازع(١١٤)، وذلك في حياة مالك نفســـه(١١٥)، حـــتى أن تمسك أحد الفقهاء بالمذهب الأوزاعي اعتبر استثناء(١١٦)، بل إن بعض الأوزاعيين تحولوا بعد رحلـــتهم إلى المديـــنة إلى مالكيين، وهو ما يفهم من الترجمة التي خص بها ابن الفرضي الفقيه الأندلسي عبدالملك بن الحسن حين قال عنه: "وكان يذهب أولا مذهب أبي عمرو الأوزاعي، ثم رجع إلى مذهب المدنيين"(١١٧).

و لم يكـــن المغـــرب الأقصى وإفريقية بمعزل عن هذا التحول نحو الثقافة الحجازية وسيادة المذهب المالكي بهما، ذلك أن رحلة العلماء المغاربة أسفر عنها الانسلاخ عن المذهب الكوفي، والتوجه كليًا نحو المذهب المالكي؛ فيقول ابن القاضي متتبعًا ظاهرة التحول هاته وهو بصدد الحديث عن درّاس بن إسماعيل (ت ٣٥٧هـــ): "رحل فحج ولقي علي ابـــن أبي مطـــر بالإسكندرية، وهو ممن أدخل مذهب مالك المغرب، فإنه كان الغالب على المغرب في القديم مذهب الكوفـــيين، إلى أن دخل علي بن زياد التونسي وابن أشرس والبهلول بن راشد وأسد بن الفرات وغيرهم من الحفاظ بمذهب مالك، فأخذه كثير من الناس فلم يزل ينتشر ويظهر"(١١٨).

مـــن حصـــاد هذه النصوص يتضح أن الثقافة الحجازية أصبحت لها السيادة في بلاد المغرب، وقد تجسدت في انتشار المذهب المالكي بفضل الرحلات العلمية التي قام بها علماء بلاد المغرب نحو الحجاز.

٢ – تكوين أطر مغربية مالكية:

تمخض عن رحلة المغاربة إلى الحجاز وتتلمذهم على يد مالك بن أنس تكوين نخبة من الأطر المالكية المغربية التي ســـيكون لها دور كبير في نشر المذهب المالكي بالغرب الإسلامي والدفاع عنه عبر المؤلفات ونشر العلوم المالكية؛ ولا غـــرو فقد لمعت كوكبة من علماء البلاد المغربية الذين عادوا من المدينة أو من مكة وغيرها من مدن الحجاز بعد أن ضـــربوا بســـهم وافر في العلوم، نذكر من بينهم عبدالرحمن بن زياد اللخمي الملقب بشبطون الذي كان ينعت لكثرة عـــلمه وتتـــلمذه على مالك بن أنس "بفقيه الأندلس"(١١٩)، ويحيى بن يحيى الليثي الذي أصبح بعد رحلته الحجازية لا

يشق لـــه غبار في ميدان الحديث حتى وصف بأنه أمام وقته(١٢٠)، فضلاً عن عبدالملك بن حبيب الذي عاد من الحجاز إلى الأندلس "وقد جمع علمًا عظيمًا"(١٢١)، وقد لخّص ابن لبابة شهرة هذه النخبة من الأطر المالكية الأندلسية بقولـــه: "عبدالملك بن حبيب عالم الأندلس، ويحيى بن يحيى عاقلها وعيسى بن دينار فقيهها"(١٢٢). الجدير بالذكر أن هذه الأطر أصـــبحت بعد عودتها من الحجاز موسوعية الثقافة، ونسوق في هذا الصدد نموذج الفقيه محمد بن إسحاق ابن منذر الأندلســـي الذي عاد من رحلته إلى مكة والمدينة المنورة حوالي سنة ٣٥٦هـــ "حافظًا للفقه، بصيرًا بالاختلاف، عالمًا بالحديث، ضابطًا لما رواه، متصرفا في علم النحو واللغة، حسن الخطابة والبلاغة"(١٢٣).

أمـــا بخصـــوص الأطـــر المالكية التونسية والمغربية فيكفي أن نذكر بشهادة الإمام مالك بعلو كعبهم في المجال الفقهـــي، ولا غرو فقد وصف عبدالله بن فروخ بفقيه المغرب، وعبدالله بن غانم بقاضي البلد والبهلول بن راشد بعابد البلد(١٢٤).

ومما يعكس طول باع هذه الأطر المالكية أن بعضهم كان يحفظ المدونة عن ظهر قلب(١٢٥)، فعبدالملك بن حبيب كـــان "حافظًـــا للفقه على مذهب المدنيين نبيلاً فيه"(١٢٦). ورغم ضياع كتب أحد علماء الأندلس ممن التقوا بالإمام مالك، وهي الكتب التي حملها معه من الحجاز، فقد بقي حافظًا لمتونها وكأنها لم تضع منه(١٢٧).

والجدير بالإشارة أن هؤلاء العلماء ساهموا في نشر علوم الحجاز بالحواضر المغربية كفاس(١٢٨). وقد انتشر علم الحديـــث والفقـــه على الخصوص، وأصبح المغاربة يعتنون بهما عناية فائقة بزت ما عداها من العلوم، وغصّت مدن الغرب الإسلامي مثل القيروان وفاس وقرطبة بالفقهاء والمحدثين(١٢٩).

وجـــندت هذه الأطر المالكية نفسها للدفاع عن المذهب المالكي، ونسوق في هذا الصدد مثال عبدالله بن أحمد ابـــن طالب من علماء تونس الذي كان "شديدًا في الدفاع عن مذهب مالك"(١٣٠)، ويوسف بن يحيى من أهل قرطبة الـــذي "كـــان عالمًـــا بالنسب على مذاهب الحجازيين"(١٣١). كما تجند البعض للرد على المذاهب الأخرى ودحض حُججهـــا، وحســـبنا أن يحيى بن عمر ألف كتابًا في الرد على الشافعي وهو من معاصريه، وكتابًا آخر في الرد على المرجئة والشكوكية(١٣٢).

إلى جانـــب ذلـــك، أصبح علماء البلاد المغربية بعد عودتهم من الحجاز مراجع علمية هامة في مجال التدريس، ونجحوا في تخريج أجيال من العلماء المالكيين، فمحمد بن معاوية الذي أخذ العلم على شيوخ مكة رجع إلى الأندلس "فكـــثر أخـــذ الـــناس عنه"(١٣٣)؛ أما محمد بن أحمد الأندلسي الذي جاور بمكة حوالي سنة ٣٣٦هـــ، فقد عاد إلى الأندلس سنة ٣٤٥هـــ و "سمع منه الناس كثيرًا"(١٣٤)، بينما تفقه على يد الفقيه يحيى بن يحيى الليثي تلميذ مالك عدد لا يحصى، "وروى عنه كثير من الخلق"(١٣٥)، بل إن بعض العلماء كلفت بمهام تدريس البيت الحاكم في الأندلس كما هـــو الحـــال بالنســـبة لمحمد بن يحيى بن عبدالسلام الذي "أدب عند الملوك واستأدبه أمير المؤمنين الناصر ﷺ لابنه

المغيرة"[١٣٦]، وعمل بعضهم على حمل كتب علماء مكة، خاصة كتب الآجري[١٣٧].

يضاف إلى ذلك أن هؤلاء العلماء لعبوا دورًا أساسيًا في نشر الثقافة الحجازية والمذهب المالكي من خلال الكتب والمصنفات التي ألفوها، ولا غرو فقد ألف عبدالملك بن حبيب كتاب "الواضحة" التي هي إحدى الشروح المشهورة على "موطأ" مالك. وهو الكتاب الذي عدّه ابن حزم[١٣٨] من مفاخر أهل الأندلس في مجال التصنيف الفقهي المالكي. كما خرّج أحد العلماء الأندلسيين الراحلين إلى الحجاز من حديث الأئمة حديث مالك بن أنس وشعبة بن الحجاج[١٣٩]. أما عبدالرحمن بن إبراهيم فقد ألف ثمانية كتب تشمل مجموعة أسئلة كان قد طرحها على علماء المدينة، وتعرف بثمانية أبي زيد[١٤٠]. في حين عمل محمد بن عبدالسلام الذي رحل إلى مكة حوالي سنة ٢٤٠هـ وسمع من شيوخها على إدخال كثير من حديث الأئمة واللغة والشعر الجاهلي للأندلس[١٤١]. وبدورهم أسهم شيوخ إفريقية في نشر علوم الحجاز خاصة الفقه، وفي هذا الاتجاه ألف البهلول بن رشاد ديوانًا في الفقه غلب عليه مذهب مالك[١٤٢]. بيد أن أهم نموذج في التأليف المالكي يتمثل في كتاب "الأسدية" الذي ألفه أسد بن الفرات في ستين مجلدًا تشمل أجوبة عبدالرحمن بن القاسم تلميذ الإمام مالك[١٤٣]، وقد اعتبره أحد الباحثين "باكورة ثمار المدرسة المالكية المغربية في التأليف الفقهي"[١٤٤].

٤ – استيطان عائلات العلماء الحجازيين ببلاد المغرب:

تمخض عن الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب هجرة عدد من البيوتات العلمية الحجازية واستقرارها النهائي في بعض الحواضر المغربية كفاس وتونس وقرطبة. ففي كتاب "بيوتات فاس الكبرى"، يعرض مؤلفه ابن الأحمر لعدد من العائلات التي اشتهرت بالعلم، من بينها عائلات من أصول حجازية مثل بيت بني عشرين الذي يرجع نسبه إلى قبيلة الخزرج التي ناصرت الرسول ﷺ بالمدينة؛ وقد هاجرت هذه العائلة التي تتميز بالشرف والعلم من المدينة المنورة نحو فاس، ووصفها ابن الأحمر بأنها "بيت علم وتحصين وأصالة"[١٤٥]. ومن البيوتات الحجازية التي استوطنت فاس أيضًا بيت بني حزب الله من الخزرجيين، وهم "بيت أصالة وعلم"[١٤٦]، وكذلك بيت بني فرقاجة من الخزرجيين سكان المدينة، وهم "بيت فقه وثروة"[١٤٧]، وبيت بني رضوان الذي سمي كذلك نسبة إلى جدهم رضوان ابن يوسف بن رضوان الخزرجي الأنصاري[١٤٨]، وبيت بني عتيق العبدريين الذين ينحدرون من قبيلة بني عبدالدار القرشية، واستقروا في فاس فصاروا بها "بيت علم وثروة وحسب"[١٤٩]. ويمكن أن نسرد أيضًا بني حدور الخزرجيين الذين يقال أن جدهم كان فقيهًا عالمًا، وفد على مدينة فاس في عهد الأمير الإدريسي المولى إدريس الثاني (١٧٨ – ٢١٦)، وكان إمامًا بالنيابة في جامع القرويين[١٥٠]، وهو الذي كتب عقد شراء المولى إدريس الأول موضع عدوة الأندلس بفاس من قبيلة بني يزغتن[١٥١].

أما في الأندلس فيتحدث ابن الفرضي عن علماء أندلسيين من أصلاب حجازية كذلك، مثل محمد بن مروان القرشي الذي كان أبوه مولى لرجل من الأنصار[١٥٢]، وقد أفلح هؤلاء العلماء الحجازيون في تولي المناصب الكبرى في

الأندلـــس خاصـــة في مجال القضاء والوزارة، حيث نجد عددًا ممن ينسبون إلى القرشيين يتولون هذه المناصب في عهد الأمير الأندلسي عبدالرحمن بن الحكم[١٥٣]. ولعلّ كثرة العائلات القرشية بالأندلس ما حدا بأحد أمرائها إلى تخصيص ديوان لعطاءات قريش[١٥٤]. ومن المحتمل أن تكون مقبرة قريش في الأندلس تعبيرًا عن كثرة الأسر الحجازية بها[١٥٥].

٥ – استقرار علماء الغرب الإسلامي بأرض الحجاز:

على غرار علماء الحجاز الذين استقروا ببلاد المغرب، يبدوا أن بعض علماء الغرب الإسلامي، استطابـــوا المقام في أرض الحجـــاز أيضًـــا. فمـــنهم من بقي بها مدة قبل أوبتهم لأقطارهم، ومنهم من استوطنها إلى أن لفظ أنفاسه الأخـــيرة. وفي هذا المعنى، أورد ابن الفرضي في ترجمة أحد فقهاء الأندلس أنه توفي ببيداء من أرض الحجاز بعد سنة ٣٧٠هـــ[١٥٦]، بينما توفي عالم آخر بعد خروجه من المدينة المنورة بموضع يقال له السويداء[١٥٧]، في حين توفي ثالث حوالي سنة ٣٤٠هـــ بقرية حجازية تعرف بالظباء[١٥٨].

وفيما يخص مكة، ثمة نصوص تشير إلى استقرار عدد من العلماء المغاربة بها، بل إن بعضهم آثروا مجاورة الحرم المكـــي والبقاء به إلى أن التحقوا بالرفيق الأعلى[١٥٩]؛ لعلّ استقرار بعض العلماء المغاربة بمكة أو ببلاد الحجاز عمومًا، وعدم عودهم للمغرب، ما يفسر ورود نوازل مغربية يدور موضوعها حول الورثة "الغائبين بمكة"، أو "المدعى عليه في الحجاز"[١٦٠]. ويقدم ابن بشكوال معلومات حول المدة الزمنية التي كان يمكث فيها بعض العلماء الأندلسيين المجاورين بمكة، والتي يمكن صياغتها عبر الجدول التالي:

اسم العالم الأندلسي	سنوات مجاورته بمكة	مجموع المدة الزمنية	الجزء والصفحة
رزين بن معاوية العبدري	من بداية المجاورة حتى سنة وفاته ٥٢٤هـــ	–	٢٩٦/١ –٢٩٧
أحمد بن عمر بن أنس العذري	من ٤٠٨هـــ إلى ٤١٦هـــ	٩ سنوات	١١٥/١ –١١٧
عمر بن أنس بن دلهاث	من ٤٠٨هـــ إلى ٤١٦هـــ	٩ سنوات	نفس المصدر والصفحة
إسماعيل بن محمد بن خزرج	من ٤١٠هـــ إلى ٤١٢هـــ	٣ سنوات	١٧٠/١ –١٧١
سعدون بن محمد بن أيوب الزهري	من ٤٠٠ إلى وفاته سنة ٤٣٥هـــ	٣٦ سنة	٣٥٩/١
محمد بن وليد بن عقيل	جاور إلى أن توفي سنة ٤٥٢هـــ	–	٧٨٨/٣
محمد بن يحيى الفرضي	جاور إلى سنة وفاته ٤٥٠هـــ	–	٧٩٣/٣ –٧٩٤
محمد بن عبدالله المالكي	جاور وأقام في مكة	–	٨٩٣/٣
محمد بن أحمد القيسي	من ٤٢٨هـــ إلى ٤٣٤هـــ	٧ سنين	٧٨٩/٣

وعلى غرار مكة، استقطبت المدينة المنورة أيضًا عددًا من علماء الغرب الإسلامي الذين سكنوا فيها، ومن بينهم سعيد بن خلف من أهل القيروان الذي "سكن المدينة ... وكان يتحلق إليه ويعظ الناس"[١٦١]، وعبدالرحمن ابن دينار الذي كان له عدة رحلات نحو المدينة المنورة، فضل في إحداها الاستقرار فيها نهائيًا[١٦٢].

٦ – تأسيس مدرسة مغربية– مالكية على الطراز الحجازي:

إن إعجاب العلماء المغاربة بالإمام مالك وتشبثهم بالمذهب المالكي، جعل المدرسة المالكية في الغرب الإسلامي تحـذو مدرسـة الحجـاز حـذو النعل بالنعل، حتى أن هذا التقليد كان من المآخذ التي أخذها ابن حزم على علماء الأندلـس[١٦٣]، فباستثناء المسائل الأربع التي خالف فيها أهل المغرب أهل الحجاز[١٦٤] اتخذت المدرسة المالكية المغربية آراء عـلماء الحجـاز مرجعيتهم الأساسية وقدوتهم المثالية[١٦٥]. لقد بدأ تأثر علماء البلاد المغربية بالمدرسة الحجازية، وأخذهم بقياس عمل أهل المدينة يتضح حين سار عبدالملك بن حبيب على نهج الإمام مالك في تحريم الغناء[١٦٦]، وفي تحـريم بعـض الأزيـاء على أهل الذمة[١٦٧]. كما استند أحد فقهاء الأندلس على رأي أهل الحجاز في قبول جوائز السـلاطين[١٦٨]. وفي نفس المنحى قاس أحد علماء مراكش شعير المغرب على شعير أهل الحجاز في الزكاة، وقد أثر عنه قوله: "الشعير الذي مع القمح جنس واحد، إنما هو ما قارب القمح في الدقيق كشعير الحجاز"[١٦٩]. وبالمثل أفتى أحـد العـلماء المغاربة بعدم هدم أحد المساجد قياسًا على مسجد المدينة[١٧٠]. وتشير كتب النوازل المغربية إلى "المد النـبوي المجلوب من المدينة إلى الأندلس"[١٧١] كدلالة على التقليد الأندلسي لمدرسة الحجاز. ولعلّ أبرز صورة تعكس تقليد علماء البلاد المغربية للطراز الحجازي حتى في الحياة اليومية ما ذكره صاحب "رياض النفوس" عن الفقيه التونسي سـحنون (ت ٢٤٠هـ) بأنه "تأدب بأدب أهل المدينة حتى في العيش"[١٧٢]. كما انعكس التأثير الحجازي في ذهنية المغاربة بأن صاروا يقسمون "بالمشي إلى مكة"[١٧٣]، وهو أمر يحمل مغزى عميقًا عن الهالة التي كانت تحتلها مكة في مخيال المغاربة.

ومـن الـبديهي أن يتمخض عن هذا التقليد المغربي للثقافة الحجازية ظهور مدرسة مغربية – حجازية موحدة يشكل المذهب المالكي قاسمها المشترك، وتتميز بوحدة الرؤى والأفكار والأهداف المشتركة.

والخلاصـة العامة أن الصلاة الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب شكلت خيطًا من خيوط الروابط الحضارية بين البلدين، ويعزى الفضل في ذلك إلى المذهب المالكي الذي أفلح في تمتين عرى تلك الصلات، وخلق أشكال متعددة من التـبادل الـثقافي تنوعت بين الرحلات العلمية، وتبادل الكتب والمصنفات، وتتلمذ قطاع عريض من علماء الغرب الإسـلامي على يد الإمام مالك، ناهيك عن تبادل الرسائل والاستشارة في الأمور القضائية والفتاوى، مما تمخض عنه تأثر ثقافة الغرب الإسلامي بلون بالثقافة الحجازية.

التعليقات

(١) نقصد ببلاد المغرب ما يعرف حاليًا بالمغرب العربي مضافًا إليه بلاد الأندلس.

(٢) السيد محمد أبوالعزم داود، *الأثر السياسي والحضاري للمالكية في شمال أفريقيا حتى قيام دولة المرابطين* (طبعة مكة: المكتبة الفيصلية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ٢٥.

(٣) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م)، ٦٨.

(٤) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ٦٩- ٧٠.

(٥) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ٦٩- ٧٠.

(٦) حسن إبراهيم حسن، *تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي*، ط٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م)، ١: ٣٢٩.

(٧) ابن خلدون، *المقدمة*، ط٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ٤٤٩.

(٨) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس* (الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م)، ١: ١٣، ٢٠، ٢٨، ٣١، ٨٢، ٢٩١.

(٩) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٢٣.

(١٠) القاضي عياض، *كتاب الغنية*، تحقيق: ماهر زهير جرار، ط١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢م)، ١٥٣.

(١١) ابن عطية، *فهرست ابن عطية*، تحقيق: محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، ٧١، ٧٥، ٩١، ٩٣؛ ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ١٨٩، ١٩٤.

(١٢) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ١٣، ٢٠، ٨٢، ١٣١، ٢٩١.

(١٣) انظر نماذج عنهم عند ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٥٩.

(١٤) محمد العمراني، "*البيئة وأثرها في صياغة مذهبنا المالكي*"، مجلة دعوة الحق، عدد ٢٤٥، ١٩٨٥، ١٨-١٩.

(١٥) عمر الجيدي، *محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي* (البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٧م)، ٢٩- ٣٠.

(٢٠) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*، ٢٢٨.

(٢١) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*، ١٨٠.

(٢٢) ابن العرب، *طبقات علماء أفريقية وتونس*، ١٧١.

(٢٣) المالكي، *رياض*، ٢٨٦.

(٢٤) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*، ١٨٠؛ المالكي، *رياض*، ١: ١٧٥.

(٢٥) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ١١٨.

(٢٦) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١٥٩.

(٢٧) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢٥٧.

(٢٨) المالكي، *رياض*، ٢٠٠-٢٢؛ أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٢٦.

(٢٩) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*، ١٧٥.

(٣٠) المالكي، *رياض*، ٢١٦؛ ومما جاء في هذا النص: "وبعض ما يتصل بنا عنه في الإسناد عن داود بن يحيى عن عبدالله بن عمر بن غانم... حدثنا مالك بن أنس عن نافع عن عبدالله بن عمر قال رسول الله ﷺ، من أحب أن يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار".

(٣١) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٠٧.

(٣٢) المالكي، *رياض*، ٢٥٥؛ ابن الأبار، *كتاب الحلة السيراء*، تحقيق: حسين مؤنس (القاهرة: ١٩٦٣م)، ٢: ٣٨١.

(٣٣) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٠٧.

(٣٤) المالكي، *رياض*، ٢٣١.

(٣٥) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ٢٢٠؛ المالكي، *رياض*، ٢٣٤.

(٣٦) المالكي، *رياض*، ٢٣٩.

(٣٧) المقري: *نفح الطيب*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م)، ٢: ٢٥٥- ٢٥٦.

(٣٨) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ١١٦.

(٣٩) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١٩٩.

(٤٠) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١١٨.

(٤١) الحميدي، *جذوة المقتبس*، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط٢ (القاهرة- بيروت: دار الكتاب ودار الكتاب اللبناني، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، ٢: ٢٠٩- ٢١٠.

(٤٢) نور الدين عنتر، *تقديم الرحلة للبغدادي*، ٢٦- ٢٧.

(٤٣) ابن حيان، *المقتبس من أنباء أهل الأندلس*، تحقيق: محمود على مكي (القاهرة: ١٩٧١م)، ٢١٨.

(٤٤) القاضي عياض، *المدارك*، تحقيق: سعيد أحمد أغراب (فضالة- المحمدية، ١٩٨١م)، ٦: ٨١؛ ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ١٤٦.

(٤٥) ابن القاضي، *جذوة الاقتباس* (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٣م)، ق١، ١٩٢.

(٤٦) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ١٥٠.

(٤٧) كنون، *النبوغ المغربي في الأدب العربي*، ط٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥م)، ١: ٥١.

(٤٨) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١٥٩.

(٤٩) المالكي، *رياض*، ١: ٢٨٦.

(٥٠) أبوالعرب، *طبقات*، ٢٥٤.

(٥١) المالكي، *رياض*، ٢٨٤- ٢٨٥؛ أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٧٠.

(٥٢) المصدر نفسه، ٢٨١.

(٥٣) المصدر نفسه، ٢٨٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ٢٩٢- ٢٩٣.

(٥٥) المصدر نفسه، ٢٩٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ٢٥٦.

(٥٧) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*، ١٨٠.

(٥٨) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*، ٤٣.

(٥٩) المالكي، *رياض*، ١: ١٧٩؛ الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*،١٨٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ٢٥٧.

(٦١) المصدر نفسه، ٢٩١.

(٦٢) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٠٧.

(٦٣) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*،١١٠؛ المالكي، *رياض*، ١: ١٧٧.

(٦٤) المالكي، *رياض*، ١: ٢٨٥؛ أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ٢٣٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ٢٣٢- ٢٣٣.

(٦٦) المصدر نفسه، ١: ١٧٨- ١٧٩.

(٦٧) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٧١.

(٦٨) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٧١١٠٩.

(٦٩) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*، ٢٢٨.

(٧٠) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٣٠- ١٣١.

(٧١) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٧١١١٦.

(٧٢) المالكي، *رياض*، ١٧٨.

(٧٣) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*، ٢٢٠، ١٨٠.

(٧٤) ينظر في تاريخ العمامة أبوبكر عبدالكافي: "العمامة، تاريخها وتقاليد لباسها عند العرب" مجلة الفكر، مج٢٥، ١٢٢٢- ١٢٢٨.

(٧٥) المالكي، *رياض*، ١: ٢٤٧.

(٧٦) أبوالحسن بن عبدالله، النباهي المالقي، *المرقبة العليا*، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، ١٩٨١م)، ٢٥.

(٧٧) المالكي، *رياض*، ٢٩٢.

(٧٨) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٣٧٢.

(٧٩) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ٢١٣- ٢١٤.

(٨٠) الونشريسي، *المعيار المعرب*، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٠م)، ٧: ٥١١.

(٨١) ابن حيان، *المقتبس*، ١٨٣؛ ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٥٩.

(٨٢) المقري، *نفح الطيب*، ٢: ٢٧٠.

(٨٣) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ٧: ٥١١.

(٨٤) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ١١: ١٨١.

(٨٥) المقري، *نفح الطيب*، ٢: ٢٥٥- ٢٥٦.

(٨٦) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٧٠.

(٨٧) المالكي، *رياض*، ١: ٢٣٤.

(٨٨) عمر الجيدي، *محاضرات في تاريخ المذهب المالكي*، ١٦٠.

(٨٩) السيد محمد أبوالعزم داود، *الأثر السياسي والحضاري*، ١٦٦.

(٩٠) المالكي، *رياض*، ٢٩٢.

(٩١) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٣٦: ٢: ٦١- ٩٣.

(٩٢) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٣٦٠.

(٩٣) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ١٧١.

(٩٤) ابن حيان، *المقتبس*، ١٨٣؛ ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٩.

(٩٥) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٥٩.

(٩٦) أبوالعـــرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٨٨- ٢٣٠؛ الدباغ، *معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان*، تحقيق: إبراهيم شبوح (طبعة مصر: ١٩٧٨م)، ٢: ١٤٦.

(٩٧) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ٢٥٢.

(٩٨) المقري، *نفح الطيب*، ٢: ٢٧٠.

(٩٩) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ١٠: ٤٠٦.

(١٠٠) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٢٧.

(١٠١) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ١٥٦.

(١٠٢) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٢١.

(١٠٣) ابن القاضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ق١، ٢٧.

(١٠٤) ابن أبي زرع، *روض القرطاس*، تحقيق: عبدالوهاب بن منصور (الرباط: دار المنصور للطباعة، ١٩٧٣م)، ١٥.

(١٠٥) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ٧٨.

(١٠٦) ابن حيان، *المقتبس*، ١٧٩.

(١٠٧) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٦٢.

(١٠٨) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٨٢- ١٠٠.

(١٠٩) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢٩٠.

(١١٠) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٣٦٠.

(١١١) أحمد أبوالفضل، "*التأثيرات الشامية في حضارة الأندلس على عهد الأمير عبدالرحمن الداخل*"، مجلة المؤرخ العربي، ع٣٦، ١٩٨٨م، ٢٢١- ٢٣١.

(١١٢) المقري، *نفخ الطيب*، ٢: ٤٥.

(١١٣) المقري، *نفخ الطيب*، ٢: ٤٦؛ انظر أيضًا: الونشريسي، *المعيار المغرب*، ٦: ٣٥٦.

(١١٤) عبدالرحمن الحجي، *التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة* (دمشق- بيروت: دار القلم، الكويت- الرياض: دار الفكر، ١٩٧٦م)، ٢٨٢.

(١١٥) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ٦: ٣٥٦.

(١١٦) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ١٥٣.

(١١٧) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٦٩؛ ابن حيان، *المقتبس*، ٢١٧.

(١١٨) ابن القاضي، *جذوة الاقتباس*، ق١، ١٩٤.

(١١٩) المقري، *نفح الطيب*، ٢: ٤٥.

(١٢٠) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ١٨٠.

(١٢١) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٧٠.

(١٢٢) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٧١.

(١٢٣) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ٧٧.

(١٢٤) الرقيق القيرواني، *تاريخ إفريقية*، ١٨٠.

(١٢٥) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٢٤٨.

(١٢٦) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢٧٠.

(١٢٧) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢٥٨.

(١٢٨) ابن القاضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ق١، ١٧٤.

(١٢٩) السيد محمد أبوالعزم داود، *الأثر السياسي والحضاري*، ٢٩٤.

(١٣٠) أبوالعرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، ٢٤٠.

(١٣١) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ٢٠١.

(١٣٢) القاضي عياض، *المدارك*، ٢: ٢٣٦.

(١٣٣) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ٦٨.

(١٣٤) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٩٢- ١١٢.

(١٣٥) الحميدي، *جذوة المقتبس*، ٢: ٢٠٩- ٢١٠.

(١٣٦) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ٧٨، ٦٩.

(١٣٧) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٨١.

(١٣٨) رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، *رسائل ابن حزم*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م)، ٢: ١٨١.

(١٣٩) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ١٣٧.

(١٤٠) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢٥٩.

(١٤١) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ١٥.

(١٤٢) المالكي، *رياض*، ٢٠١.

(١٤٣) المالكي، *رياض*، ٢٦١.

(١٤٤) السيد محمد أبوالعزم داود، *الأثر السياسي والحضاري*، ٢٩٤.

(١٤٥) *بيوتات فاس الكبرى*، تحقيق: عبدالوهاب بن منصور (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧١م)، ١٢.

(١٤٦) *بيوتات فاس الكبرى*، ١٢.

(١٤٧) *بيوتات فاس الكبرى*، ٣٨.

(١٤٨) *بيوتات فاس الكبرى*، ٧٠.

(١٤٩) *بيوتات فاس الكبرى*، ٥٢.

(١٥٠) *بيوتات فاس الكبرى*، ٥١.

(١٥١) ابن القاضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ق١، ٣٠.

(١٥٢) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ٣٦- ٣٧.

(١٥٣) انظر ابن حيان، *المقتبس*، ١٦٨- ١٧٩- ١٩٤.

(١٥٤) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ١٢١.

(١٥٥) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١٧، ٥٨؛ ابن حيان، *المقتبس في أخبار بلد الأندلس*، تحقيق: عبدالرحمن الحجي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٣م)، ٢٢٩.

(١٥٦) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ٣١٥.

(١٥٧) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٣٤٢.

(١٥٨) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢: ٥٩؛ والبيداء أرض ملساء بين مكة والمدينة، أما السويداء فهي موضع على ليلتين من المدينة المنورة، في حين أن الظباء بضم الظاء يقصد به واد بتهامة، انظر على التوالي: ياقوت الحموي، *معجم البلدان* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ١: ٥٢٣، ٣: ٢٨٦، ٤: ٥٧.

(١٥٩) المصدر نفسه، ١: ٣٧- ٢١٥- ٢٢٠- ٣٦٠.

(١٦٠) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ١٠: ١٢١- ٤١٨.

(١٦١) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ١: ١٧٧.

(١٦٢) ابن الفرضي، *تاريخ علماء الأندلس*، ٢٥٧.

(١٦٣) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ٦: ٣٥٦.

(١٦٤) النباهي، *المرقبة العليا*، ٥١.

(١٦٥) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ٧: ٥١١، ٩: ٣٤٠.

(١٦٦) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ١١: ٧٦.

(١٦٧) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ٢: ٢٥٥.

(١٦٨) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ١١: ١٨١.

(١٦٩) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ١: ٣٦٤.

(١٧٠) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ٧: ٢١٨- ٢١٩.

(١٧١) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ١: ٣٩٩.

(١٧٢) المالكي، *رياض النفوس*، ١: ٣٦٤.

(١٧٣) الونشريسي، *المعيار المغرب*، ٢: ٨٣- ٨٩؛ النباهي، *المرقبة العليا*، ١٧.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

التيارات السياسية والفكرية في اليمن من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)

عبدالرحمن عبدالواحد الشجاع
أستاذ التاريخ الإسلامي وحضارته
كلية الآداب – قسم التاريخ
جامعة صنعاء

المجتمع الإسلامي كالجسم البشري، فهو مجتمع عضوي، وأي جزء منه أصابه شيء تأثرت بقية أجزائه.. ورغم أن اليمن في القرون الأربعة الهجرية الأولى –بصفته جزءاً من نسيج المجتمع الإسلامي- يعد بعيدًا عن عاصمة الدولة الإسلامية إلاّ أنه من خلال رصد الواقع نجده قد أصابه ما أصاب بقية أجزاء المجتمع.

فقد كان القرن الأول الهجري قرن التوحد في مصدر التلقي للمجتمع المسلم، فالمرجعية واحدة، وجهة التلقي واحدة هي جهة القرآن والسنة... ولما حدث التمدد الجغرافي بالفتوحات الإسلامية حصل تمدد بشري وثقافي معرفي وسلوكي فظهرت مصادر أخرى تزاحم المصدرين الوحيدين (القرآن والسنة)، سواء أُريد لهذه المصادر أن تكون مزاحمة لثوابت المجتمع، أو أنها تسربت بصورة تلقائية فصار لها ردود أفعال منها مزاحمة مرجعية الأمة.

وقد بدأ القرن الثاني الهجري يحمل في رحمه مجموعة من الأفكار الغريبة على الحس المستمد من القرآن والسنة.. حيث استقبل هذا القرن ألوانًا من الأفكار أوجدت تيارات فكرية مذهبية أفرزت أنظمة حاكمة مثلتها في الواقع، وأوجدت تيارات علمية صارت تمثل مدارس في المجتمع... الخ.

واليمن –في ظل هذه التطورات- لديه قابلية التأثر والتأثير بحكم كونه شريحة في نسيج المجتمع الإسلامي. وما وجد في عواصم الأمصار الكبيرة هو نفسه له وجود في الأمصار البعيدة مثل اليمن، ولما جاء العباسيون ليتسنموا رأس الهرم القيادي للدولة حيث أداروا دفة الحكم باسم الخلافة الإسلامية كان المجتمع الإسلامي تمور فيه الأفكار والتيارات مورًا، وتظهر منها مجموعات وتختفي أخرى... واليمن واحد من الأمصار الإسلامية.

وأما التيارات العلمية فإنها نبتت وتجدرت في القرن الأول، وصارت عملية التقعيد والتصنيف في القرنين الثاني والثالث في همة ونشاط، ولم يأت القرن الرابع إلاّ والمسيرة العلمية في أبهى حللها.. وهكذا عاش اليمن هذه المراحل كلها.

ويجـــب أن نعـــترف بأن اليمن لم يكن –بصفته مصرًا من الأمصار البعيدة عن عاصمة الدولة– يعج بالأفكار والمذاهـــب والثقافات والفلسفات الجديدة الغريبة على الحس الإسلامي، كما هو الحال في بلاد المشرق وبلاد الشام ومصر، ولم تنشأ منه أفكار ومذاهب وإنما ما كان يتولد في اليمن ما هو إلاّ صدى ما يحدث في تلك الأمصار الكبيرة.

وسنحاول هنا متابعة ما وُجد منها في اليمن بحسب زمن وجودها ثم نرصد ما نتج منها من تيارات سياسية أو غيرها.

أولاً: تيار الخوارج:

وُجد تيار الخوارج في اليمن من وقت مبكر، فقد أوى إليه أفراد من الفارين من موقعة النهروان سنة ٣٨هـ/ ٦٥٩م[١]، ولم يتخلوا عن أفكارهم بل ظلت تتسع قاعدهم البشرية متخذين من بلاد حضرموت مركزًا[٢].

وكانت أفكار الخوارج قد تلونت بألوان أفكار زعمائهم فصاروا طوائف، ولكن اللون الخارجي الذي ساد في اليمن هو الفكر الإباضي[٣] المنسوب إلى عبدالله بن إباض المري التميمي (عاش إبان القرن الأول الهجري ولعل وفاته كانـــت عام ٨٦هـ/ ٧٠٥م) ومذهبهم في الإمامة عدم اشتراط النسب القرشي، وأنه حينما يتوفر العلم والقوة فعلى المسلمين إقامة الإمامة[٤]. وهو أقرب فرق الخوارج إلى الجماعة الإسلامية، بل ينكرون أن يكونوا فرقة من الخوارج[٥]، ولعـــل محاولات خروجهم من اليمن في العصر الأموي[٦] كان على غير الفكر الإباضي لأن عبدالله بن إباض كان إلى جوار عبدالله بن الزبير للدفاع عن مكة ضد الجيش الأموي[٧].

وكان الحركة التي قادها عبدالله بن يحيى الكندي الأعور من حضرموت في نهاية العصر الأموي في عهد مروان ابن محمد من المرجح أنها كانت على الفكر الإباضي، هذه الحركة التي امتد نفوذها إلى مكة والمدينة لولا تحرك مروان ابن محمد السريع –رغم ما كان يعانيه من مشكلات– تمكن من القضاء على هذه الحركة بقتل قائدها وتتبع مراكزها في حضـــرموت[٨]. ولم تدلـــنا المصادر على زعامة ما للخوارج فيما بعد هذه الأحداث إلاّ أن أبا جعفر المنصور (ت ١٥٨هـ) أرسل معن بن زائدة أميرًا على اليمن فكلف هذا أخاه عاملاً من قبله على حضرموت فأقام بتريم. وسرعان ما قُتِل على يد أهل حضرموت لما قام به من ظلم، ومارسه من فسق، وأتبعوا ذلك بخلع طاعة الوالي العباسي معن بن زائـــدة، فما كان منه إلاّ أن غزاهم بنفسه، ونكّل بهم وأجبرهم على الطاعة وعين ابنه زائدة على حضرموت، ليعود بحسب طلب المنصور لمقاتلة الخوارج في خراسان، ولكن الإباضية ترصدوا لمعن نفسه في الطريق فقتلوه[٩].

ويـــبدوا أن الخـــوارج فيما بعد حتى نهاية القرن الرابع لم يعد لهم كيان سياسي يتحركون من خلاله إلا أنه في الـــراجح أنهـــم كانوا متجمعين في مجموعة لها إمام في حضرموت[١٠]، ومجموعة أخرى في مغرب صنعاء في (شبام) ونواحيها إلى حجة، وكانت الزكاة تُدفع إلى إمامهم وزعمائهم[١١]، ورغم انهم يدينون لإمام منهم ولهم زعماء تُدفع لهـــم الزكوات إلاّ أنهم كما يبدو جماعات صغيرة وليست كيانًا سياسيًا. وهذه الجماعات كثيرًا ما كانت تدخل مع

النظام الحاكم –أيًا كان– في صراع كما حصل مع الناصر بن الهادي الذي اصطدم بهم لما رفضوا الطاعة له فمزقوا كتاب دعوته إليهم فقاتلهم حتى دان بعضهم، وناظر بعضهم، وألف فيهم كتابًا للرد على الإباضية[١٢].

أما إباضية حضرموت وكانوا في مدينة (دوعن) وبعضهم في جزيرة (سوقطرة)[١٣] فقد تكفل بهم –في القرن الرابع الهجري– أحمد بن عيسى العلوي المعروف بالمهاجر حيث تمكن من إقناع الكثير منهم فتخلوا عن مذهبهم، وربما انسحب الباقون إلى عمان مركز تجمعهم[١٤].

ورغم أن أبا زهرة[١٥] ذكر الإباضية ضمن الفرق التي لها مذهب فقهي مدون، إلاّ أن كتبهم تنص على أنه ليس لهم مذهب خاص فهم رجال تقييد لا تقليد، ولا يتقيدون إلاّ بالله ورسوله فقط[١٦].

ولا علاقة لهذا البحث للخوض في المجال الفكري أو الفقهي.

ثانيًا: التيار الشيعي (العلوي):

يعرف الدارسون أن أكثر الحركات التي وقفت في وجه الدولة الأموية هي تلك الحركات ذات التوجه الشيعي أو العلوي. ويفضل التفريق بين اتجاهين: علوي وشيعي.. فالأول أسبق من الثاني.. بينما الثاني استغل الأول ليحقق المرامي التي لم تكن سابقًا عند الاتجاه العلوي .

وكان الأصفهاني قاصدًا حينما سمي كتابه (مقاتل الطالبيين) ولم يسمهم (الشيعة). وكتب التاريخ المبكرة تطلق على زعماء هذه التحركات بأنهم (علويون)[١٧]، ومن ثم يرتبط ظهور التشيع المذهبي بعصر جعفر الصادق[١٨] أي في نهاية القرن الثاني ومطلع القرن الثالث.

ولم يكن للعلويين أي تحركات من داخل اليمن طوال القرنين الأول والثاني لأن مقرهم الأصلي كان في الحجاز ومنه ينتشرون إلى مواقع أخرى من دار الإسلام[١٩]. ورغم أن اليمن مجاور للحجاز إلاّ أنه لم يدفع بإبنائه العلويين نحو اليمن وإنما إلى المشرق... إلى العراق وخراسان.. ورأينا أول وجود لتحرك علوي في اليمن كان عشية مطلع القرن الثالث من خلال حركة محمد بن إبراهيم طباطبا التي خرجت في الكوفة سنة ١٩٩هـ/ ٨١٤م ترفع شعارًا علويًا، وهو الدعاء للرضا من آل محمد[٢٠]، ومثله ابن عمه إبراهيم بن موسى المعروف بالجزار[٢١]، وكان له دوره العنيف في التعامل مع مناوئيه في اليمن الذي عرف بالوصف اللصيق به (الجزار)، ولعل دوره هذا هو الذي أوجد الأرضية الواسعة للشيعة في اليمن.. رغم أنه حوّل ولاءه بعد سقوط ابن عمه طباطبا فانحاز إلى الجانب العباسي وصار أميرًا على اليمن باسم الدولة العباسية في عهد المأمون ومن ثم لم يعد ممثلاً للعلويين[٢٢].

وهذا التوجيه العلوي حتى هذا التاريخ –كما يبدو– لم يكن يحمل فكرًا مذهبيًا، وإنما كانت الفكرة السائدة في أوساطهم أنهم لا يرون شرعية الأنظمة الحاكمة أو الأشخاص المتحكمين أو أنهم يرون زعمائهم الأفضل في تولي

الخلافة إلاَّ أنه لم يأت مطلع القرن الثالث الهجري إلاَّ ومصطلح (العلويين) يكاد يكون قد تلاشى وحل محله مصطلح (الشيعة) أو (التشيع) أو ظهور مصطلحات أو مسميات تنسب إلى قيادتهم كالقرامطة أو فلان العلوي، وهكذا. مع العلم أنه كان قد ساد في القرن الثاني مصطلح (الرافضة) ويعني به الذين رفضوا زيد بن علي لتصوره حول الإمامة، وإمامة الخلفاء الراشدين(٢٣)، بالإضافة إلى أن بعض المصطلحات والمسميات التي لم تكن معروفة عند جيل الصحابة قد بدأت تتسلل في أوساط الشيعة على استحياء مثل: (النص)، (الوصية)، (الرجعة)، وإضفاء العصمة والتقديس على الأئمة على غرار ما كان يعتقده الفرس في ملوكهم، ولا نستطيع أن نستبعد التدبير المقصود من قبل حاملي الفكر الفارسي أو اليهودي وكلاهما يعاديان الفكر الإسلامي ويسعيان لاجتثاثه(٢٤). و لم يستخدم العباسيون عند ثورتهم على الأمويين مصطلح الشيعة، وإنما استخدموا مصطلح (الرضا من آل محمد)، كل هذا يؤكد أن انتشار مصطلح (الشيعة) لم يتجذر إلاَّ من مطلع القرن الثالث الهجري بشكل ملحوظ حيث ظهر تياران شيعيان بارزان: التيار الشيعي الإمامي الإثنا عشري، والتيار الشيعي الإمامي الإسماعيلي على إثر وفاة جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ/ ٧٦٥م)، ومن غير المعقول أن نقبل ما يقوله (الشيعة) من أن التشيع ملازم لمبعث الرسول ﷺ لأن الواقع التاريخي، وأقوال علي بن أبي طالب ﷺ لا يدلان على وجود (التشيع) (٢٥).

وقد لحق اليمن ما لحق غيره من أمصار دار الإسلام من شيوع الفكر الشيعي في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وقد أطلق بعض المؤرخين اليمنيين(٢٦) على التحركات الشيعية (القرامطة والزيدية) في اليمن في القرنين الثالث والرابع بأنها فتن، و لم يعدها فكرًا محاورته أو قبوله.

إن التيار الشيعي لم يكن له وجود متحرك داخل اليمن في العقود الخمسة الأولى تقريبًا من القرن الثالث، ولا يعني هذا عدم وجود الميل إلى التشيع داخل اليمن، إلاَّ أنه ظهرت بناءً على ذلك ألوان من التشيع تقتضي أن نفرد لكل لون من ألوانه الموجودة في اليمن حديثًا منفردًا به.

اللون الأول:

الميل للعلويين.. وهو لون عام يبدأ من التعاطف وينتهي بالانتماء المذهبي، وفي وسط هذا الميل العلوي ظهرت الشيعة الإثنا عشرية التي تنتظر (الإمام) (٢٧) متى يظهر ومن ثم لا يوجد لديها أي تحرك مناوئ للدولة، و لم تتخذ إزاءها الإجراءات القمعية إلاَّ أن هذه الكتلة الشيعية سواء المتعاطفة مع العلويين أو الإثنا عشرية كانت تمثل المصدر البشري الذي يعتمد عليه كل من الشيعة الإسماعيلية.. والشيعة الزيدية. فقد وجدنا إشارات في المصادر تدل على أن اليمن كان فيه شيعة اثنا عشرية استغلها القرامطة (الإسماعيلية) متخذين منهم قاعدتهم الشعبية في مناطق تحركهم في عدن أبين وعدن لاعة(٢٨)، كما استفاد يحيى بن الحسين (الهادي) مؤسس الزيدية في اليمن من وجود الميل للعلويين في مناطق ظهوره في صعدة(٢٩). وكان للإثني عشرية في اليمن عادة يمارسونها أثناء أداء فريضة الحج تتمثل في أنهم كانوا بعد الانتهاء من الحج يشدون رحالهم إلى العراق للطواف حول المشاهد الشيعية(٣٠) التي يعدونها مقدسة.

اللون الثاني:

الشـيعة الإسماعيلية.. ومن مسمياتهم (القرامطة)، (الباطنية) وينسبون أنفسهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، ورغـم وفاتـه قـبل أبيه إلاّ أن أتباعه يعتقدون بأن جعفر الصادق عهد بالإمامة إلى ابنه إسماعيل فتولاها بعده ابنه محمد[٣١]. وقد كانوا أسبق من التيار الزيدي في التخطيط والتحرك السري داخل اليمن، وإن كان ظهور الزيدية على مسرح الأحداث أسبق من الإسماعيلية.

بـدأ الإسماعيليون بالحركة داخل اليمن من وقت مبكر، فكتب الإسماعيلية الأولى تتحدث عن نبوءات يروجها زعماؤهم عند اتباعهم بأن اليمن هو البلد الذي سيظهر فيها الإمام[٣٢]، ولما جاء علي بن الفضل إلى الكوفة بعد حجة عام ٢٦٦هـ/ ٨٧٩م عبر الداعي الحسين بن عبدالله بن ميمون القداح –وهو الإمام الإسماعيلي كما يبدو أو غيره إلاّ أن عبيدالله المهدي هو ابن الحسين هذا– عن فرحه بمقدمه وأنهم كانوا في انتظاره[٣٣].

ومـن المـرجح أن هذا الموقف ليس مجرد نبوءات، وإنما يدل على أن هناك خطة سرية عاملة في الخفاء لإيجاد الأنصار للفكر الإسماعيلي.. ولهذا تعطينا كتب الإسماعيلية إشارات واضحة بأن اليمن كان هو البلد المرشح لتقوم فيها الدعوة الإسماعيلية ودولتها، وأن الإمام الإسماعيلي المستور كان يشيع بين أتباعه أنه في انتظار من يأتي من اليمن ليبعث معـه مـن يقوم بالدعوة[٣٤]. ومن المحتمل أن هذا الانتظار لم يكن عفويًا أو تخمينيًا أو مجرد أمنيات وإنما هو جزء من مخطـط، فالإسماعيليون قسموا الأرض الإسلامية إلى وحدات دعوية عرفت بجزائر الأرض، وغُدت اليمن جزيرة من جزائر الدعوة الإسماعيلية[٣٥]. وكانت القيادة الإسماعيلية تعرف بلدان أتباعها في اليمن[٣٦].

ويصـرح القاضي النعمان[٣٧] –وهو من أقدم من أرخ للدعوة الإسماعيلية– بأن علي بن الفضل كان "من أهل بيت تشيع ونعمة ويسار" وهذا دليل واضح على أنه تربى في بيئة شيعية.

ولا تعنينا هنا التفاصيل ولكن يكفي أن نستعرض الخطوط الرئيسية والمعالم التي ترسم صورة هذا التيار –التيار الشيعي الإسماعيلي– في اليمن لأنه سيظل تيارًا ظاهرًا حينًا مختفيًا أحيانًا كثيرة.

لقـد توفرت في العصر الحديث الكثير من كتب الإسماعيلية، ومن الأمانة العلمية أن نرجع إلى كتبهم لنستقي مـنها المعلومـات الـتي تخصهم وخاصة ما يتعلق بمعتقداتهم، مع العلم أننا لا نستطيع أن نفهم الأعمال والتصرفات والخطط والتنظيمات لأي أمة أو فئة أو شخص إلاّ إذا تعرفنا على معتقداته.

فالإسماعيلية تقوم على عقيدة فلسفية[٣٨]، ورغم أنها تعتمد على المنطوق الإسلامي إلاّ أنهم –بحسب معتقداتهم– يـرون أن كل مبدأ له ظاهر وباطن، وحسب زعمهم فالنبي والعوام يدركون الظاهر، بينما الباطن لا يعلم تأويله إلاّ الإمـام[٣٩]. حـتى أن أبا عبدالله الشيعي صاحب الدعوة بالمغرب وصف بأنه كان "أكثر علمه الباطن، ونظر في علم الظاهر نظرًا لم يبالغ فيه"[٤٠].

وبمـــا أن التيار الشيعي الإسماعيلي تميز بالتنظيم الدقيق على مدى تاريخه فإننا نلمح مراحل تنقل فيها هذا التيار مـــرحلة بعـــد أخرى: مرحلة تهيئة الأرض وهي مرحلة سرية.. ومرحلة سرية أخرى وهي مرحلة الإعداد للظهور.. ومرحلة إعلان الحركة في أوساط الناس دون الإعلان عن حقيقة معتقداتهم (إعلان الظاهر).. ومرحلة (كشف الباطن) أو (إعلان المعتقدات الإسماعيلية) كما جاءت عن أئمتهم وصارت جزءاً من المعتقدات الإسماعيلية(٤١).

أمـــا المرحلة السرية الأولى وهي مرحلة تهيئة الأرض فقد أطلق عليها الإسماعيليون أنفسهم بأنها مرحلة "حرث الأرض الـــبور حـــتى يأتي صاحب البذر فيجدها مذللة فيبذر حبه فيها"(٤٢)، فهي مرحلة تقوم على الدعاة، معتمدين العواطف التي تزدحم بها قلوب الناس لآل البيت، وحزنهم لمقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما.

ورغـــم أنـــنا لم نعثر على نص يدلنا على وجود دعاة للإسماعيلية في اليمن في النصف الأول من القرن الثالث الهجـــري إلاّ إنما جاء في كتب الإسماعيلية مما يسمونه نبوءات بأن الدعوة وظهور الإمام سيكون من قبل اليمن، وأن قيادتهم في الكوفة كانت تنتظر من يأتي من اليمن ليحملوه مسئولية المرحلة القادمة(٤٣).. فلا نعتقد أن هذا الوضع يقوم عـــلى النبؤات فعلم الغيب ليس من مجالات العلم الذي في إمكان الإنسان أن يعلمه، ولكن الذي نرجحه أن القيادة الإسماعيلـــية كانـــت قـــد درست الجهة التي ينبغي أن يتحركوا فيها أو أن تكون صالحة للحرث ليأتي صاحب البذر (الإمام) فيبذر حبه فيها. فكانت (جزيرة اليمن) –بحسب التقسيمات الإسماعيلية- هو المكان المناسب للعمل فيه نظرًا لبعده عن مركز الدولة، وقربه من مركز تجمع بشري ديني طبيعي وهو مكة المكرمة، بالإضافة إلى وجود توجه شيعي في الـــيمن ســـيكون أساسًا للعمل في وسطه(٤٤)، ومما يؤيد هذا معرفة قادة الدعوة الإسماعيلية في الكوفة بقدوم أحد وجهـــاء اليمن إليهم، ومعرفتهم بأماكن تجمع الشيعة الإثني عشرية(٤٥).. ولعلهم كانوا يدركون أن منطقة مثل صعدة ليســـت صالحة لغرس دعوتهم لأن التوجه الشيعي في منطقة صعدة توجه شيعي معتدل لا علاقة بالفكر الإثني عشر. ومـــن المرجح أن القيادة الإسماعيلية كانت تعد اليمن لتكون مركز إعداد الدعاة في المرحلة القادمة وبعثها إلى المناطق الأخرى(٤٦).

تنتقل إلى المرحلة السرية الثانية وهي مرحلة الإعداد للظهور وهي مرحلة تتوفر حولها معلومات لا بأس بها فقد تحـــددت قـــيادتها بعـــلي بن الفضل –الوجيه اليمني الشيعي الإثنا عشرية- وابن حوشب الكوفي الداعية الإسماعيلي المدرب.. وتحددت مواقع تحركهم: عدن أبين، وعدن لاعة.. وتحددت لهم أساليب تحركهم وأدوارهم.. وهذه المرحلة دامت حوالي اثنين وعشرين عامًا.. بدأت بعام ٢٦٨هـــ/ ٨٨١م وانتهت بعام ٢٩٠هـــ/ ٩٠٢م(٤٧)، إلاّ أن من علي ابـــن الفضل، وابن حوشب ظلا يمارسان أعمالهما بصورة سرية فكانا يدعوان مستترين. ثم بدءا يظهران دعوتهما بين الناس بعد سنتين من الاستتار(٤٨).

و لم تـــرد إلينـــا التفاصيل عما فعلاه فيما بين هذين التاريخين لكن يبدو من خلال القرائن أن في هذه المرحلة تم تجهيز الكثير للمرحلة الثالثة ومن أهمها:

كســب الأنصار.. وكسب المواقع.. والتحصين والاستيلاء على القلاع الحصينة[٤٩]، وإعداد قوات مقاتلة من القبائل التي تحولت في ولائها إلى الفكر الشيعي الإسماعيلي. وشراء السلاح[٥٠]، استعدادًا للانتقال إلى المرحلة التالية.

المـــرحلة الثالـــثة.. مـــرحلة إعلان الظاهر والمواجهة.. إنها مرحلة إعلان ظاهر الإسماعيلية المتوائمة مع أحكام الإســـلام. هـــذه المـــرحلة هي مرحلة المواجهة العلنية بين الدعوة الإسماعيلية ورجالاتها والقوى المجاورة لها أيًا كانت عباســـية أو زيديـــة أو قوى قبلية متعددة المشارب وقد حدد تاريخ بداية هذه المرحلة بعام ٢٩٠هـ/ ٩٠٢م وهذا التاريخ يختلف عما ذكره بعض المؤرخين من أن الدعوة الإسماعيلية ظهرت في اليمن عام ٢٧٠هـــ/ ٨٨٣م[٥١] فكما ذكرنا آنفًا بأنهما ظلا مختفيين سنتين ثم أظهرا الدعوة نحو الهدف المحدد وهو الدعوة إلى الإمام المهدي. وليس المقصود بظهور الدعوة هو إعلان المواجهة. ومما يدل على هذا أن الهادي يحيى بن الحسين أقام دولته عام ٢٨٤هـــ/ ٨٩٧م و لم نجـــد ذكـــرًا لأي صدام حصل بينه وبين الإسماعيليون في بلاد حجة (عدن لاعة) وشبام ومسور رغم أن هذه المناطق انضمت إلى دولة الهادي. وهذا بالإضافة إلى أن الإمام الإسماعيلي الذي أرسل ابن الفضل وابن حوشب إلى اليمن من الكوفـــة أثناء إقامته فيها، بينما نجده خرج من الشام عام ٢٨٦هـــ/ ٨٩٩م عازمًا على التوجه إلى اليمن قبل إعلان الدعوة في اليمن ولكنه غيَّر وجهته نحو بلاد المغرب[٥٢].

وممـــا يزيد الأمر توكيدًا اتفاق تاريخ إعلان المواجهة في بلاد اليمن مع إعلان المواجهة في بلاد المغرب، وإن لم يكن تغلبهم على بني الأغلب إلاَّ عام ٢٩٧هـــ/ ٩٠٩م[٥٣].

وقـــد تمكن كل من علي بن الفضل وابن حوشب من الانتصار على معظم القوى المناوئة، لهما فزحف علي بن الفضـــل مـــن أبين إلى يافع ودك قوة أبي العلاء الأصبحي، ثم إلى المعافر (الحجرية) قاضيًا على آل الكرندي معلنًا أنه يعمـــل لصالح الدولة العلوية، ثم جاس خلال الأراضي التي يسيطر عليها المناخيون فاستولى على مدينتهم المذيخرة، ثم اندفع شمالاً حتى ذمار ودخل صنعاء عام ٢٩٣هـــ/ ٩٠٥م.

في الوقـــت نفســـه كان تحرك ابن حوشب حيث اصطدم بآل طريف وآل يعفر وقبائل مغرب صنعاء، فالتقى الزعيمان في صنعاء بعد تحقيق هذا النصر الساحق، وكان رأي ابن حوشب الاكتفاء بما حققوه لمدة سنة حتى يتمكنوا من السيطرة عليه، ولكن ابن الفضل لم يكن مقتنعًا بهذه الخطة وأصر على التوجه إلى تهامة ونفذ ما أراده فزحف نحو تهامة واكتسح مدنها ومنها مدينة زبيد، وتمكن من القضاء على سلطة الإمارة التهامية التابعة لإمارة مكة العباسية[٥٤].

فكانت هذه المرحلة هي مرحلة عسكرية لفرض السيطرة والسيادة الإسماعيلية على معظم اليمن، و لم يعملا على الاصـــطدام بالدولـــة الهادوية في صعدة في هذا الأثناء، لعل ذلك ناشئ من كونها دولة فتية وتقودها شخصية فذة في عـــلمها وعسكريتها، و لم يتوجها نحو حضرموت، لعل السبب وراء ذلك الخوف بتشتت قواتهم وبعدهم عن أعوانهم ومراكز دعوتهم.

المرحلة الرابعة.. مرحلة إعلان الباطن –مرحلة القرمطة– وهي مرحلة ما يعتقده الإسماعيليون على جهة الباطن لأنهم كما ذكرنا آنفًا أن إمامهم الحقيقي بالباطن ولهذا عرفوا بالباطنية.

وهذه المرحلة لم يُعلن عنها إلاَّ في أوساط من عُرفوا بالقرامطة.. وأوهمت القيادة الإسماعيلية في المغرب ومصر أن القرامطة خارجون عنهم ويصبون عيهم لعنائهم، ومن هؤلاء سعيد الجنابي في البحرين، وعلي بن الفضل في اليمن، وأبومهزول القرمطي(٥٥).

وقبل أن نحدد حقيقة هذه المرحلة لا بد من توضيح كلمة القرامطة.. يجب أن نأخذ تعريفها من أتباعهم لا من مناوئيهم، فعارف تامر(٥٦) –وهو من إسماعيلي عصرنا– يقول عن القرمطية بأنها: "حركة ثورية فكرية انقلابية فلسفية ذات تعاليم اشتراكية عميقة جديدة عنيفة على المجتمع، وذات أهداف بعيدة المدى"، ويؤكد على "أن القرامطة إسماعيليون لحمًا ودمًا وعقيدة.. وأن التسمية القرمطية موجودة قبل حمدان بن الأشعث، وقد أطلقها أهل دمشق على كل من يعتنق الأفكار الإسماعيلية، ثم انتشر وتعمم في كل مكان من أجزاء المشرق الإسلامي، والقصد منه لا يخرج عن وصم الإسماعيليين بما يخفض من قيمتهم ويحط من مركزهم، واعتقد– والكلام ما زال لعارف تامر– أن الإمام عبيدالله المهدي لم يطلق على دولته في المغرب اسم (الفاطميين) إلاَّ تخلصًا من هذا الاسم الذي لم يكن يتناسب ومركز الأسرة في العالم الإسلامي(٥٧).

لقد كفانا هذا القول الجدل حول ما إذا كانت القرامطة إسماعيلية أم لا؟ ولم يبق إلاَّ أن نبرز أمرين: أولهما: عقائد (الإسماعيلية– القرامطة)، وثانيهما: سبب الخلاف بين القرامطة والقيادة الإسماعيلية، وانعكاساتهما على الوضع الإسماعيلي في اليمن.

أما عقيدة الإسماعيلية فليس من مجال بحثنا أن نحيط بكل جوانبها وإنما سنتحدث فقط عما يتعلق بقضايا كان لها أثرها في هذه المرحلة أو ما يتعلق بفكرة الباطن والظاهر.

وحالنا –اليوم– أحسن حالاً من حال دي خوية المستشرق الهولندي في كتابه (القرامطة) الذي نشره في أواخر القرن التاسع عشر، وكذلك من حال برنارد لويس في أطروحته (أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية) وكانت بالإنجليزية عام ١٩٤٠م وطبعت بالعربية عام ١٩٤٧م، فقد حاول الباحثان الوصول إلى مصادر إسماعيلية فوصلا إلى مجموعة متناثرة بغض النظر عن مصداقية دي خويه والتواء برنارد لويس، أما نحن –اليوم في مستهل القرن الواحد والعشرين– فقد توفرت لدينا مصادر ومراجع إسماعيلية كثيرة نشرت على أيدي فئات أو أفراد ينتمون إلى الفكر الإسماعيلي، ومن حقهم علينا أن ندون تعبيرهم عن فكرهم ما أمكن ذلك(٥٨).

فقد قرر –الدكتور مصطفى غالب–(٥٩) بأن "النصوص التاريخية التي اكتشفت في السنوات الأخيرة على أن الحركة القرمطية استمدت عقائدها ومبادئها وفلسفتها وتنظيماتها السرية من الحركة الإسماعيلية. فالحركة القرمطية إذن

تنطلق من الإسماعيلية وتذوب معها في انطلاقة واحدة وغاية مشتركة".

وهـذا الإقرار والتقرير يجعلنا نرجع إلى مصادرهم لنرى ماذا تقرره عقديًا وما أفرزته هذه العقيدة من تنظيمات وأعمال وترتيبات لأن العمل فرع عن تصوره والاعتقاد به.

ومـن المؤكد أن الفكر الباطني هو أساس الفكر الإسماعيلي، والناظر في كتاب (تأويل الدعائم للقاضي النعمان ابـن محمد (قاضي الخليفة الفاطمي المعز) يؤكد هذا التقرير لأن كل الأحكام الإسلامية هي أحكام ظاهرة ولها تأويل في الـباطن يخرجه عن ظاهره ليتعلق إما بالإمام أو حججه أو دعاته أو نقبائه أو تنظيماته السرية... الخ. وهذا يجعل المـرء يقـف مشدوهًا أمام القدرة على التأويل الباطني الغريب حيث تخرج الأحكام الشرعية عن حقيقتها ليصبح لها تفسيرٌ مخالفٌ عما يفهمه المسلمون من أحكام الإسلام بل أن الإسماعيلي المؤمن بالفكر الإسماعيلي لا علاقة له بالحكم الشرعي الظاهر وإنما عليه أن يلتزم بتأويل الحكم في الباطن ليكون مؤمنًا بالفكر الإسماعيلي.

وهذا الكتاب وأمثاله ينهي ذلك الجدل الذي دار في أوساط بعض الدارسين بأن أعداء الإسماعيلية الباطنية دسوا علـيهم واقموهم بما ليس فيهم[٦٠]، ومن ثم فإن دور إعلان الباطن ليس مجرد افتراء على الباطنية الإسماعيلية وإنما هو من صلب معتقداقم.

فإذا ما أضفنا إلى أن الفكر الإسماعيلي كما أنه يقوم على الباطن فهو يقوم على السرية المطلقة والستر الغامض، وهـذا الستر يؤدي إلى اتخاذ الوسائل المموهة والمتناقضة في وقت واحد.. ومن أبرز الأمور التي تتعلق بالستر هو ستر الإمام فيُستخدم من الوسائل ما يكفل بقاء الإمام مستورًا غير معرض للأذى.. فلماذا لا تكون حركة القرامطة سواء في الشـام، أو في خراسان، أو البحرين، أو في اليمن هو الصورة الممثلة لإعلان الباطن، وأن القيادة الإسماعيلية نفسها كانـت راغبة في هذا الاتجاه رغم ما ظهر من خلافها معهم، فقد يكون خلافًا (تكتيكيًا) مقصودًا كما فعل عبيدالله المهـدي لما خرج من سلمية فقد أرسل أحد دعاته إليها واصدر إليه أمره الصارم قائلاً: "ارجع أنت إلى سلمية واجمع من قدرت عليه من الغوغاء وسُبنا بما قدرت عليه، واحمل العامة على هدم دورنا.."[٦١].

وقـد يكـون الخلاف خلافًا حقيقيًا فالدعاة الذين وصفوا بالقرامطة.. وهو مصطلح بالتأكيد لم يطلقوه على أنفسـهم لأن من معانيه المدنس أو الخبيث أو المكار أو المحتال[٦٢]. هؤلاء الدعاة وصل بهم الاقتناع إلاّ أن الوقت قد حـان لإعلان ما يعتقدونه من أفكار، بينما القيادة الإسماعيلية العليا ترى عدم التعجل أو أن خطتها في المرحلة الأولى مـن الظهـور تقضـي باستمالة الجماهير الإسلامية في بلاد الإسلام كلها لا باستعدائها، وهذا ما نلحظه من خلال خطوات الدولة الفاطمية التي اتخذت خطة التربية والتعليم والتثقيف الطويل لتحويل الناس واقتناعهم بأفكارهم وعدم المجاهرة بها في وقت لم يتقبلها الناس.

مـن هذا كله نستطيع أن نفسر موقف علي بن الفضل في اليمن من الخلاف مع الإمام في المغرب. فهو إما أن

يكـــون خلافًـــا (تكتيكيًا)، أو خلافًا حقيقيًا، ولعل هذا هو الراجح، ومما يثبت هذا أن عبيدالله المهدي لما وصله نبأ الخلاف الواقع بين علي بن الفضل وابن حوشب أرسل إليهم واحدًا من دعاته لحل التراع فلم ينجح وأرسل تقريره إلى عبيدالله المهدي قائلاً: "إن القوم قد أظهروا الباطن، وعلموا به وفطنوا له، وتشاتموا، وتفاضحوا بينهم"(٦٣).

فالـــباطل الذي أظهره علي بن الفضل يتمثل في إبراز عصمة قاداهم وأن لهم مكانة أفضل من الرسل(٦٤)، وفي إظهار تأويل الباطن للأحكام الإسلامية ومنها الفرائض التي تؤول لتكون رموزًا لطاعة الإمام والولاء له(٦٥). وهذا ما يؤكـــده ناصر خسروا الرحالة الإسماعيلي(٦٦) حيث يصف مجتمع القرامطة في الأحساء بأنهم لا يصلون ولا يصومون ولا يوجـــد في مدينـــتهم مسجد. وفي استباحة المحرمات الإسلامية، وقد ينكر مثل هذا الطرح ويجعلها من التهم التي يطلقها أعداؤهم، ولكن بالعودة إلى كتب الإسماعيلية نفسها يكتشف الباحث أن التعاليم القرآنية كلها عندهم ليست "إلاّ صورًا للحض على طاعة الإمام طاعة تامة.. والمؤمنون الحقيقيون هم أولئك الذين يؤولون الوحي الإلهي على هذا الـــنحو، وأمـــا الذيـــن يـــأخذون القرآن والسنة على ظاهرهما الحرفي فلا يستحقون أن يسموا مسلمين بل هم حمير كافرون"(٦٧). وبغض النظر عن صور استباحة المحرمات سواء أكانت مبالغًا فيها أم لا إلاّ أن المبدأ في حد ذاته مقر في معـــتقداتهم، وهـــذا ما يظهر من خلال مصطلحاتهم المترددة في أوساطهم (قائم القيامة) (ليلة الإمام) (ليلة الإفاضة) (الألفة) (التشريق) وكلها توحي بإباحة كل شيء في مثل هذه المناسبات(٦٨).

إن هـــذا التـــيار الإسماعيلي القرمطي قد أثار عليه كل الأطراف بما فيهم قياداتهم الإسماعيلية مما جعلهم جميعًا يعملـــون –معًا أو متفرقين– على تغييب وإبعاد هذا النوع من الأفكار أو الأعمال ومن ثم سقطت حكومته في اليمن عام ٣٠٤هـــ/ ٩١٦م بعد دك عاصمته (المذيخرة) على يد أسعد الحوالي وحلفائه.

ورغـــم بقاء ابن حوشب في الشمال الغربي من صنعاء إلاّ أن جهود أسعد الحوالي في صنعاء والناصر بن الهادي في صعدة وإبراهيم بن زياد في زبيد بالإضافة إلى القبائل المجاورة لهم تكاتفت جميعها لاجتثاث ما بقي منهم على هيئة قوة، لأن ابن حوشب الذي توفي بعد عام ٣٠٨هـــ/ ٩٢٠م، انكمشت قوته، وبعد وفاته تفرق أتباعه، ورجع منهم من رجع عن المذهب الإسماعيلي لينكفئ هذا التيار على نفسه في سرية مرة أخرى ليظهر في عام ٤٣٩هـــ/ ١٠٤٧م بشكل الدولة الصليحية برعاية وحماية الدولة العبيدية (الفاطمية) في المغرب(٦٩).

وظل التيار الإسماعيلي عاملاً في الساحة اليمنية في حقب تاريخها المتعاقبة.

اللون الثالث:

الشيعة الزيدية.. لا خلاف في أن هذا اللون هو لون شيعي، وأنه منسوب إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي ابن أبي طالب (ت ١٢٢هـــ/ ٧٤٠م)، ورغم أن هذه النسبة ليست على الحقيقة لأن أصحاب هذا الاتجاه سواء زيد ابن علي نفسه أو من جاء بعده ونسبوا إلى هذا الاتجاه لا يصرحون بأنهم يحملون إسمًا أو يرفعون شعار (الزيدية). وإنما

تمت النسبة على سبيل التجاوز لأن زيد بن علي هو الذي يرجع إليه فضل السبق في هذا الاتجاه الذي يعتمد في أصوله الفكرية على رأي المعتزلة[٧٠].

وعد أهل علم الفرق والملل والنحل أن هذا التيار ارتبط بمجموعة من الشخصيات التي انتهجت ما انتهجه زيد ابن علي مثل ابنه يحيى (ت ١٢٦هـ/ ٧٤٣م) ثم محمد وإبراهيم اللذين قتلا في عهد أبي جعفر المنصور، ثم الناصر الأطروش الحسن بن علي بن الحسن بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت ٣٠٤هـ/ ٩١٦م). وسكت أصحاب كتب علم الملل والنحل عن الوجود الزيدي في اليمن ولا تفسير لهذا السكوت إلاّ أنهم لم يطلعوا على كتب هؤلاء، مع احتمال أنهم لم يعدوهم من الزيدية. رغم أنهم ذكروا الزيدية المناوئة للدولة العباسية، أما يحيى ابن الحسين الذي عرف بالهادي فلم يظهر في كتب علم الملل والنحل، حتى كتب التاريخ التي ذكرته لم تشر إليه على أنه يمثل التيار الزيدي وإنما عرف باسمه أو بالعلوي[٧١].

لقد بدأ تمركز العلويين في شمال وغرب اليمن من عهد المأمون حيث مكنهم من بعض الأرض الواقعة في الشمال الغربي من اليمن، ذلك المثلث الذي يقع رأسه في مكة وقاعدته صعدة وشمال زبيد[٧٢].

ولعل هذا الوجود العلوي في هذه المنطقة هو الذي دفع إبراهيم الجزار ليتخذ من صعدة مركزًا له ليقود الحركة العلوية المؤيدة لطباطبا[٧٣]، وباختفاء إبراهيم الجزار من اليمن اختفت الحركات العلوية طوال العقود السبعة الأولى من القرن الثالث ليظهر بعدها يحيى بن الحسين الذي تربى في ظل حركة زيدية في طبرستان بقيادة ناصر الأطروش. ولا ندري ما إذا كانت هناك ترتيبات بين الرجلين على أن يتحرك يحيى بن الحسين من اليمن أم كانت حركة ذاتية منه؟ وهل مؤازرة ناصر الأطروش ليحيى بن الحسين كانت تقوم على أساس تعاون بين الرجلين أم هو تخلص من يحيى حتى لا ينافسه في الأمامة في طبرستان أن الفكر الزيدي لا يمانع من ظهور إمامين في وقت واحد[٧٤]؟ وهذا لا شك يؤدي إلى نزاع وصراع.

المهم أن مجيء يحيى بن الحسين –الذي عرف بالهادي إلى الحق وأطلق على فقهه فيما بعد المذهب الهادوي والذي تغلب في اليمن على مذهب زيد بن علي– المهم أن هذا المجيء بداية منعطف كبير في تاريخ اليمن حيث أرسى المذهب الزيدي الهادوي سواء لفقهي أو العقدي المرتكز على الخلفية المعتزلية مع بعض الجوانب المخالفة لهم، أو السياسي الذي شكل خطًا ثابتًا طوال القرون التالية رغم ما تعرض له هذا الخط من ضعف أحيانًا وتوارٍ أحيانًا، وصراعات عنيفة بين أبنائه من أئمة أو فرق متأخرة أحيانًا أخرى، رغم ذلك كله إلاّ أن الخط ظل مرسومًا ومحفورًا في تاريخ اليمن بشكل مستمر، وليحيى بن الحسين الدور الأكبر في إرساء القواعد الأولى للمذهب الزيدي السياسية والفكرية والفقهية.

لقد عمل يحيى بن الحسين لتحقيق ذلك الدور في أكثر من مجال: المجال السياسي، والمجال الفكري، والمجال الفقهي.

فأمـــا المجـــال السياسي فقد تمثل أولاً: في الدور القتالي الذي بدأه يحيى بن الحسين من أول ما وصل إلى صعدة مـــتخذاً منه مقرًا وعاصمة لدولته التي أنشأها مستعينًا بقبائل خولان وبعض قبائل همدان. التي آزرته سواء حبًا في آل علي أو لتحقيق مآرب خاصة، أو للخروج من الفوضى التي كانت قد عمت في اليمن نتيجة ضعف الدولة العباسية، وبروز زعامات يمنية عديدة متصارعة.

بدأ يحيى بن الحسين تحركه الفعلي عام ٢٨٤هـــ/ ٨٩٧م، وكان القتال مريرًا مع القبائل المجاورة من ناحية ومع ممثلي الدولة العباسية، وكانت هناك تحالفات مع قبائل أخرى[٧٥] معلنًا من أول وهلة إسقاطه النظري والفعلي للوجود العباسي، وإعطاء نفسه الحق في تولي الخلافة أو الإمامة.

وتمـــثل ثانيًا بإنشاء دولة لها مقومات الدولة، كانت مثالاً احتُذِيَ في مراحل الدولة الزيدية اللاحقة. وأبرز هذه المقومـــات إبـــراز مبدأ الزيدية في الإمامة، وإقامة نظام القضاء وتعيين الولاة والعمال على المناطق المنظمة إلى دولته، وإقامة نظام مالي محدد من مظاهره سك العملة وتنظيم الإيرادات والمصروفات.

وأما المجال الفكري فيتمثل في قام إمامة زيدية متمثلة في دولة متوارثة حيث ما أن توفي يحيى بن الحسين (الهادي) عام ٢٩٨هـــ/ ٩١٠م حتى انتقلت الإمامة إلى ابن الهادي محمد المرتضي، ثم الابن الآخر أحمد الناصر. وصارت هذه الخطـــوة ســـابقة تاريخية احتذها الأسر الزيدية فيما بعد، رغم ما تنص عليه المبادئ السياسية الزيدية والتي نص عليها الإمـــام الهادي نفسه عند عرضه لشروط الإمامة "أن يكون من أبناء الحسنين، عالمًا، زاهدًا، خرج داعيًا إلى الله، مجردًا ســـيفه، خائضًا للحتوف، منابذًا للطاغين، مقيمًا لحدود الله.. الخ"[٧٦]. فشرط الإمامة الواضح هو خروج الإمام داعيًا لنفسه بينما لاحظنا انتقال السلطة من الهادي إلى المرتضي ثم إلى الناصر دون أن يكون هذا الشرط قد طبق.. وصحيح أن أبـــناء الناصـــر اخـــتلفوا فيما بينهم كل يدعى أنه الأحق بالإمامه فخرج كل واحد منهم داعيًا لنفسه إلاّ أن هذا التصـــرف لم يلغ السابقة التاريخية توارث الإمامة في أسرة واحدة، وقد تجددت هذه السابقة على يد القاسم بن علي العـــياني الذي ورث الدولة الزيدية الهادوية فقبض على زمام الأمور وورَّث –هو بدوره– الحكم لابنه الحسين، ولولا الأفكـــار الـــتي اعتقدها المناقضة للفكر الزيدي لكان قد واصل هذا الخط في توارث الحكم في أسرة العياني. كما هو الحال في القرون التالية.

وتمثل أيضًا المجال الفكر بالرسائل العديدة التي عمل على نشرها الهادي إلى الحق لمقارعة آراء مناوئيه أو لتحديد الأصـــول النظرية للفكر الذي يحمله حيث ستشكل هذه الرسائل المادة الأولى التي حاك حولها علماء الزيدية فيما بعد آراءهم.

مع العلم أن الفكر الشيعي الزيدي المتأخرة ناله بعض غبار الفكر الإسماعيلي فعلق منه في بعض فرق الزيدية ما علـــق مثل (الحسينية)، وما ذلك الصراع بين المطرفية ومناوئيها إلاّ أثر من آثار تأثر الفكر الزيدي بالأفكار المحيطة به، ومنها الفكر الإسماعيلي، والإمامي الإثنا عشري[٧٧].

وأمـــا المجـــال الفقهي.. فإن المذهب الفقهي الزيدي مرَّ بثلاث مراحل: مرحلة زيد بن علي التي استمرت حتى منتصف القرن الثالث الهجري.

فـــزيد بـــن علي رحمه الله لم يكن معلنًا مذهبًا خاصًا به وإنما كان مثله مثل بقية علماء الأمة الذين كانت لهم اجـــتهاداتهم واختياراتهم الفقهية جمعت بعد وفاته في كتاب عرف بـــ (مجموع الفقه الكبير)[٧٨]، و لم تكن اجتهادات زيد بن علي تشكل مذهبًا، و لم يدع لنفسه ذلك.

المـــرحلة الثانية: مرحلة القاسم بن إبراهيم الرسي (ت ٢٤٦هـــ/ ٨٦٠م) الذي لم يكن مقلدًا للإمام زيد وإنما كان مجتهدًا، وصارت اختياراته تشكل خطاً واضحًا في المذهب الزيدي العام[٧٩].

المـــرحلة الثالثة: مرحلة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم، فهو حفيد رأس المرحلة الثانية السابقة، فقد توفرت للهادي مكانة علمية عالية، ومكانة سياسية كبيرة، مكنتاه من أن يتخذ له اختيارات واجتهادات خـــالف فـــيها زيد بن علي وجده القاسم وصار مذهبه (المذهب الهادوي) هو المقصود بالمذهب الفقهي الزيدي في الـــيمن[٨٠] حيـــث لم يتقيد الهادي بأقوال زيد ولا بأقوال القاسم ولا بكثير من أقوال أهل البيت[٨١]، مع العلم أنه لم يطلق على مذهبه بالهادوي وإنما جاءت هذه التسمية بعد وفاته ومن خلال تلامذته أو أتباعه فيما بعد[٨٢].

و لم يـــبق مذهـــب الهادوي مقصورًا على اليمن بل وصل إلى بلاد الديلم وإذربيجان وخراسان، و لم ينته القرن الرابع الهجري إلاَّ وقد صيغ المذهب الزيدي من آراء أئمتهم: القاسم، والهادي،والناصر الأطروش والمؤيد الهاروني (ت ٤١١هـــــ/ ١٠٢٠م) وأخـــوه أبوطالب (ت ٤٢٤هـــ/ ١٠٣٣م)، وغيرهم. ليصبح بعد ذلك هو المذهب الزيدي المعتبر عند أتباعه وليست آراء الإمام زيد هي المكونة للمذهب الزيدي[٨٣].

ثالثًا: التيار السياسي القبلي المتوجه بالولاء للدولة العباسية:

ويتمـــثل هذا التيار بالكيانات التي ظهرت في اليمن إما على شكل تمردات على الدولة العباسية في بداية الأمر فـــلما قويـــت رغب الطرفان في مد جسور الولاء بينهما، وإما على شكل أمراء أوكلت إليهم الدولة العباسية مهمة الإمارة وتحولت المهمة الإدارية إلى توارثها في أسرة الأمير.

الأول: تيار تحول من التمرد إلى الولاء:

إن الصـــراع الذي دار في البلاط العباسي بين الأمين والمأمون جرأ الكثير من الطامعين والمغامرين على اقتناص الفرصة في أنحاء كثيرة من دار الإسلام –ومنا اليمن– للحصول على مكاسب سياسية في بلدانهم.

وقد ساعدت –هؤلاء المغامرين– مجموعة من العوامل –داخل اليمن– لتحقيق مطامعهم.. منها الطبيعة الجغرافية للـــيمن من حيث الموقع، أو من حيث التضاريس الوعرة، ومنها الطبيعة البشرية من حيث التكوين القبلي وولاءاته..

ومنها أن اليمن حمل في أحشائه الجغرافية والبشرية مذاهب فكرية أدت إلى وجود تباينات على مسرح الأحداث داخل اليمن.

لقـــد وجدت زعامات عدة قبلية استغلت الظروف المحيطة بها فاتخذت لها مواقع وخطت فيها خطوات لتحقيق مآربها بعضها نجحت وبعضها فشلت، وفي مقدمة هؤلاء يُعْفر بن عبدالرحمن الحوالي الذي تمكن من الحصول على ما يـــريد بعـــد جهـــود ذاتية اعتمد فيها على مهارته الزعامية، وتحالفاته القبلية.. وتحصينات مواقعه الحربية.. وضرباته المـــتلاحقة الموجعـــة للدولـــة العباسية مما ألجأها إلى أن تمد يد المفاوضة إليه للمصالحة لإعطائه الشرعية في البقاء، بل والتوسع على حساب من حوله وتحت راية الدولة العباسية نفسها.

بدأت تحركات يعفر الحوالي ٢١٤هـــ/ ٨٢٩م، واصطدام بالولاة العباسيين في عهود المأمون والمعتصم والواثق. وفي الوقـــت الذي كان الوضع العباسي مضطربًا في دار الخلافة الذي مهد لسيطرة الأتراك عليها كان الوالي العباسي عـــلى الـــيمن جعفر بن دينار يتفاوض مع يعفر الحوالي عام ٢٣٠هـــ/ ٨٤٧م على أن يقدم فروض الطاعة للخليفة العباســـي وهذا يصدر مرسومًا يقضي بتولي يعفر الحوالي إمرة اليمن على أن يورثها أولاده من بعده[٨٤] ليحقق يعفر الحـــوالي بهـــذه الخطوة قفزة ضخمة أهلته لأن يسعى لضم اليمن كلها إلى إمارته لأنه الحاكم باسم الدولة العباسية، ولتحقيق الدولة العباسية استقرارًا وارتباطًا اسميًا لليمن وفي الوقت ذاته يفتتح هذا الوضع العصر العباسي الثاني المتصف بالضعف.

لقد كان للحركة التي قام بها يعفر الحوالي دورها في إيجاد تيار سياسي استمر حوالي القرنين.. تيار عصبه قبلي، وهويته الظاهرة عباسي. وفي غالبية تحركه لم يستخدم الثارات القبلية وسيلة للسيطرة والانتقام ما عدا في بداية النشأة حينما عمل يعفر الحوالي على الانتقام من آل شهاب[٨٥].

وعـــلى الرغم من طول عمر هذه الدولة إلاَّ أن الشخصيات التي حكمتها لم يبرز منها إلاَّ يعفر المؤسس الأول وأســـعد بن إبراهيم المؤسس الثاني (ت ٣٣٢هـــ/ ٩٤٣م) بينما الباقون لم يكونوا بالقدر الذي يمكن أن يعتد بهم إلاَّ إذا اســـتثنينا محمد بن يعفر لكونه خلف أباه وأدار الدولة بعد أبيه رغم الغموض الذي صاحب اختفاء أبيه ثم قتله هو على يد ابنه إبراهيم[٨٦]... إلاَّ أنه من الثابت أن الدولة اليعفرية ظلت تقاوم للبقاء حتى انتهت بوفاة أسعد بن عبدالله ابن قحطان عام ٣٩٢هـــ/ ١٠٠١م[٨٧].

والشـــيء الأكثر غموضًا هو أننا لم نحصل على صورة ولو مصغرة عن شكل الدولة اليعفرية وإنما هي حركات وتحـــركات مضادة مع زعمائها من بدايتها حتى نهايتها دون أن نجد شكلاً أو هيكلاً لنظام الحكم ومقرًا دائمًا ما عدا شبام التي اتخذها أسعد الحوالي مقرًا له.. مع وجود بعض الإشارات إلى وجود قضاة عاصروا الدولة، ومراسيم عباسية تعطي لهم الحق في التصرف هذا كل ما هنالك[٨٨].

ولعل السبب يرجع إلى اختفاء مدونات تاريخ هذه الدولة سواء بقصد أو بدون قصد مثلها مثل كثير من القوى التي كانت تحكم داخل اليمن في حقب مختلفة.

الثاني: تيار سياسي مكلف بالإمارة المتوارثة:

رغم أن هذا التيار مرتبط بالدولة العباسية، ومدعوم من قبلها إلاً أنه يقوم أصلاً على الاعتماد على مكانة الزعامات اليمنية من ناحية، وتوريثها الحكم في أبنائها من ناحية أخرى، والفرق بين هذا التيار والتيار الذي بدأ متمردًا على الدولة العباسية ثم آل إلى الولاء أن الدولة العباسية هي التي أوكلت الإمارة طائعة إلى زعامة التيار المولي هذا بينما التيار السابق لجأت الدولة العباسية مضطرة لقبول الزعامة المتغلبة فكسبتها إلى صفها بدلاً من استمرار الصراع معها. ويتمثل هذا التيار بالشراحيين والزياديين.

الشراحيون:

يعطينا الهمداني[٨٩] معلومة جديرة بالاهتمام عن (الشراحيين) بأنهم كانوا ملوك تهامة من عهد المعتصم (٢١٨هـ/ ٨٣٣م) إلى أيام المعتمد (٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) وأنهم كانوا في زبيد الرأس من الجميع وإن كان مقرهم (عركبة)[٩٠] إلا أن وجودهم الفعلي كان في المناطق التهامية وبالذات في وادي زبيد حيث وصفهم نشوان الحميري[٩١] بأنهم كانوا ملوك زبيد قبل بني زياد، وقد قام عبدالله بن يوسف الشراحي بتسوير مدن عرفت في تهامة منها زبيد، والمعقر، والكدراء، والمهجم وجعل في كل مدينة مسجدًا وعين فيها قضاة[٩٢].

و لم تعرف كيف كانت عملية الارتباط بين الشراحيين والدولة العباسية، ولكن من الراجح أن تهامة اليمن كانت إداريًا مرتبطة بإمارة مكة ومن ثم أوكلت الإدارة العباسية إلى الشراحيين مهمة الولاية على زبيد بحكم قوتهم ووجودهم في المنطقة واكتفت الدولة العباسية راضية بالدعاء للخلافة والخليفة، وبذكر اسمه على السكة التي كانت تصدرها أسرة الشراحيين[٩٣].

وهناك سؤال يطرح نفسه عن دور الولاة العباسيين الذين كان الخلفاء يرسلون إلى اليمن مما يدور في تهامة. وللإجابة عن هذا نعتقد أن اليمن إداريًا كان مقسمًا إلى منطقتين جغرافيتين: منطقة تهامة وهذه مرتبطة بإمارة مكة، بينما المنطقة الجبلية كانت هي ولاية اليمن وهذه التي ترسل إليها الولاة، والأدلة على هذا الرأي كثيرة منها: أن العلويين الذي ظهروا في تهامة عام ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م لم يتصد لهم والي اليمن وإنما أرسلت إليهم قوة من مكة للقضاء عليها[٩٤]. ومنها: أنه لما قام يعفر الحوالي بالتمرد على الدولة العباسية تصدى لها ولاة عباسيون غير الشراحيين[٩٥].

ورغم توارث الإمارة في أسرة الشراحيين طوال إمارتهم إلا أننا لم نطلع على أي شيء يدل على نظام الحكم القائم ما عدا التوارث في الولاية والارتباط في الولاء مع العباسيين، وضرب السكة باسمهم واسم الخليفة العباسي هذا كل ما حصلنا عليه من معلومات عن هذا الكيان الذي ظل قائمًا حتى عهد الخليفة العباسي المعتمد (تولى الخلافة عام

٢٥٦هـ/ ٨٦٩م) أي قبل أن يبرز الزياديون في زبيد خاصة، وتهامة عامة.

الزياديون:

أما الزياديون الذين ذكروا ضمن من حكموا اليمن في العهد العباسي فقد ثار جدل -وما زال- بين الدارسين المحدثين حول تاريخ نشأتهم ومسميات أمرائهم.. ولم يكن هذا الأمر مثارًا في أوساط المؤرخين القدامى لأنهم تلقوا معلوماتهم عن هذه الدولة من مصدر واحد هو (المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها. ويسمى تاريخ اليمن) لعمارة بن علي اليمني (ت ٥٦٩هـ/ ١١٧٣م) ولم يشغلوا أنفسهم في التحقق مما قاله عمارة من مؤرخي القرن السادس إلاَّ أن كتابه كان هو المصدر المعتمد عند المؤرخين الذي جاءوا من بعده ولم تشهد نقاشًا حول نشأة هذه الدولة إلاَّ في العصر الحديث وعندما لفت القاضي المؤرخ محمد بن علي الأكوع إنتباه الباحثين إلى بعض الإشكالات الواردة في تاريخ هذه الدولة مرجعًا سبب ذلك إلى أوهام وقع فيها عمارة اليمني وحاول القاضي الأكوع أن يزيل هذا اللبس وهذا الوهم وإن لم يصل إلى نتيجة حاسمة.

وبالرجوع إلى المصادر المعاصرة لعمارة، والأقدم منه والآتية بعده وجدنا معلومات تاريخية مهمة تؤكد تلك الإشكالات التي واجهت القاضي الأكوع.

لقد أوصل البحث إلى مجموعة من الحقائق التاريخية حول تاريخ بني زياد كلها تؤكد على أن بني زياد لم يكن لهم وجود في القرن الثالث الهجري وأن حكمهم بدأ من مطلع القرن الرابع الهجري. وأن تهامة اليمن عامة وزبيد خاصة طوال القرن الثالث كانت تحكم أولاً من قبل أمراء عباسيين ثم من الشراحيين التابعين للأمراء العباسيين، وكان آخر هؤلاء إبراهيم بن محمد الحرملي الذي أسند إمارة تهامة إلى إبراهيم بن محمد بن زياد الذي ما لبث أن توارث أبناؤه الحكم فصارت دولتهم تعرف بدولة بني زياد والتي لم يتجاوز نفوذ بلاد تهامة اليمن.

ثالثًا: تيار قبلي سياسي متمرد على الدولة العباسية (المناخيون):

ينسب المناخيون إلى أحدى الأسر الحميرية المعروفة بذي مناخ، ويطلق عليهم (الجعافر) في الجاهلية والإسلام، ولهذا نسب إليهم مخلاف جعفر (العدين حالياً)[٩٦].

ظهرت أول ما ظهرت تمردات هذه الأسرة مشكلة تيارًا داخل اليمن على يد إبراهيم بن جعفر المناخي سنة ٢١٣هـ، ولم يتوقف تحركه بل تمكن بسرعة من السيطرة على (الجَنَد) في رمضان من عام ٢١٤هـ[٩٧] وهو العام نفسه الذي كان فيه يعفر الحوالي قد أعلن العصيان في الشمال الغربي من صنعاء على الدولة العباسية.

وجاء جعفر بن إبراهيم بعد أبيه وظل سائرًا على نهجه وقاوم اليعفريين بصفتهم ممثلين للدولة العباسية[٩٨] حتى ظهرت دولة علي بن الفضل القرمطية فاصطدم معها، وما لبث أن خرَّ صريعًا في إحدى مواجهاته معها عام ٢٩٢هـ/ ٨٠٥م، ولم تغن عنه محاولاته المستميته الممثلة بالاستغاثة بالهادي يحيى بن الحسين الزيدي الذي كان يشكل

الدولــة الفتــية في شمال اليمن رغم ما قيل عن علاقة مصاهرة بينه وبين قبائل صعدة الموالية له أو علاقة ولاء فكري مذهــبي[٩٩]، إلاَّ أنهـا لم تغن عنه شيئًا. وحاول التحرك غربًا مستعينًا بإمارة زبيد –العباسية[١٠٠]– إلاَّ أنها كانت في ضــعف لم يجعــلها قادرة على الدفاع عن نفسها فضلاً عن أن تدافع عن غيرها. ومن ثم فقد لاقي إبراهيم بن جعفر مصــيره المحتوم وشرب من الكأس الذي سقي به خصومه، فقد عرفت عنه القسوة والشراسة والبشاعة في القتل دون رحمة[١٠١].

لقد ظل هذا التيار يتفاعل مع الأحداث وتظهر زعامات قبلية هنا أو هناك توحي الإشارات التاريخية إليها بأنها كانــت تشكل دولاً –رغم شكنا الكبير في هذا الوصف– ومن هذه الزعامات أحمد العمري في همدان الذي لم يدم طويــلاً فقضــي علــيه[١٠٢]، ومنهم ابن أبي العلاء أمير (لحج) الذي قتل على يد علي بن الفضل[١٠٣]، ومنهم (آل الكرندي) ملوك (المعافر)[١٠٤]، ومنهم (الوائليون) المجاورون لآل مناخ في العدين[١٠٥]، و (المخائيون) في جبل التعكر المعروف بجبل شمسان المطل على عدن[١٠٦].

وعلى الاتجاه نفسه ظهرت زعامات عدة متذبذبة الولاءات وبحسب مصلحتها تغير ولاءها أينما حلت المصلحة مثل (الدَّعام) في همدان، و (الضحاك) في زيدة[١٠٧]، وآل طريف المتغلبين على صنعاء[١٠٨]، وآل المنتاب الذين خلفوا الإسماعيلــية في مســور[١٠٩]، والخولانيون بزعامة ابن أبي الفتوح الخولاني الذي كانت له جولات في السيطرة على صنعاء، ومثله (ابن الرُّوية) المذحجي[١١٠].

فهذه القوى القبلية بزعاماتها مثلت تيارًا لم ينته في هذا العصر الذي نرصد فيه تياراته، وإنما صار تيارًا قبليًا لوَّن جل التحركات السياسية في اليمن في عصوره التالية.

هذه هي التيارات التي حفرت أخاديد في تاريخ اليمن في القرون التالية فهي قبلية مذهبية.. موالية لهذه القوة أو تلــك.. متمرده تعمل لحسابها الخاص من منطلق قبلي أو مذهبي. وأي دارس لليمن لا بد أن يرصد هذه التيارات في منحنيات تاريخ اليمن.

التعليقات

(١) الــرازي، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب (ت ٦٠٦هــ/ ١٢٠٩م)، *اعتقاد فرق المسلمين والمشركين* (ومعه كتاب: المرشد الأمــين إلى اعــتقادات فرق المسلمين والمشركين لطه عبدالرؤوف سعد ومصطفى الهواري) (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٨هــ/ ١٩٧٨م)، ٦٤؛ البغدادي، عبدالقادر بن طاهر (ت ٤٢٩هــ/ ١٠٣٧هــ)، *الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم*، ط٥ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢هــ/ ١٩٨٢م) ، ٦١.

(٢) الهمداني، أبومحمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠هــ/ ٩٦١ و ٩٧٠م)، *صفة جزيرة العرب*، تحقيق: محمد علي الأكوع، بإشراف حمد الجاسر (الرياض: دار اليمامة، ١٣٩٤هــ/ ١٩٧٤م)، ٧٠، ١٧٥، ١٧٦.

(٣) عــرفوا في اليمن بالخوارج أو بالإباضية أو المحكمة لأنهم رفضوا التحكيم. الرازي، *اعتقاد فرق المسلمين*، ٥٢، ومنهم من عرف في مغــرب صنعاء بالمُصرَّرَة لأنهم كانوا يتحرزون في بولهم إلى حد أنهم كانوا يربطون حول مجرى البول صرة من الثياب، وربما أطلــق عليهم البياضة، إما نسبة إلى مخلاف البياض في مغرب صنعاء، وإما لأنهم كانوا يلبسون الملابس البيضاء. مسلّم اللحجي، أبوالغمــر مســلم بــن محمد بن جعفر (ت ٥٤٥هــ/ ١١٥٠م)، *تاريخ مسلم اللحجي ويسمى (أخبار الأئمة من أهل البيت وشــيعتهم باليمن)*، ج٤، الذي يضم ثلاث طبقات من علماء الزيدية، (مخطوط مكتبة باريس رقم ٥٩٨٢ خ. القرن الثامن في ٢٦٠ق، لــديَّ صورة عن طريق الأستاذ عبدالله محمد الحبشي)، ٢٠٢- ٢٠٦؛ ابن المجاور، جمال الدين، أبوالفتوح يوسف بن يعقوب بن محمد الشيباني الدمشقي (ت ٦٩٠هــ/ ١٢٩١م)، *صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز المسماة (تاريخ المستبصر)*، تصــحيح وضبط أوسكر لوفجرين (لندن: مطبعة بريل، ١٩٥١م)، ٢٧٨. مع العلم أن الإباضية تنفي عن نفسها صفة الخوارج وتجعل نفسها مذهبًا من المذاهب الإسلامية المعتبرة.

(٤) أحمد عطية الله، *القاموس الإسلامي*، ط١ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٨٦هــ/ ١٩٦٦م)، ١: ٦؛ وتنقسم الإباضية إلى أربــع فرق هي: الحفصية والحارثية واليزيدية وأصحاب الطاعة...، وانظر: النجار، عامر، *الخوارج عقيدة وفكرًا وفلسفة*، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠م)، ١٦٥- ١٨٦.

(٥) أبوزهرة (الشيخ) محمد، *تاريخ المذاهب الإسلامية* (القاهرة: دار الفكر العربي)، ٢: ٥٤؛ النجار، *الخوارج*، ١٦٥- ١٦٧.

(٦) الشــجاع، عــبدالرحمن عــبدالواحد، *تاريخ اليمن في الإسلام في القرون الأربعة الهجرية الأولى*، ط٤، المنقحة ٢٠٠٢م (طبعة بإشراف المؤلف)، ١٤٣.

(٧) النجار، *الخوارج*، ١٦٧.

(٨) الســيابي، ســالم بــن حمود، *الحقيقة والمجاز في تاريخ الإباضية باليمن والحجاز*، ٦٢، لقد استشكل على الدكتور عامر النجار (الخوارج ١٧٠) أمر نهايته وخلط بين نهاية عبدالله بن إباض ونهاية عبدالله بن يحيى، فجعل نهاية عبدالله بن إباض في عهد مروان ابن محمد، وأنه قتل على يد عبدالملك بن محمد بن عطية، وأنه قتل في تباله... وهذا غير صحيح؛ لأن المصدر الذي اعتمد عليه وهو كتاب الرازي لم يحدد مكان قتله وإن ذكره المحقق في الهامش ولكن بدون مصدر بالمقصود بالمقتول هنا هو عبدالله بن يحيى الكندي لا عبدالله بن إباض، انظر الرازي، *اعتقادات فرق المسلمين*، ٦٤.

(٩) المرجع نفسه، ٦٢، ٦٣.

(١٠) الهمداني، *صفة جزيرة العرب*، ١٧٥.

(١١) مســلّم الــلحجي، *تــاريخ مســلم* (ق ١٩٤- ٢٦٩)، له أيضًا من أخبار الزيدية، ٣٢، ٣٣، السكسكي، عباس بن منصور (ت ٦٨٣هــــ/ ١٢٨٤م)، *البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان*، تحقيق: خليل أحمد إبراهيم أحمد، ط١ (القاهرة: دار التراث العربي، ١٤٠٠هــ/ ١٩٨٠م)، ٩؛ نشوان الحميري، أبوسعيد (ت ٥٧٣هــ/ ٩٩٥م)، *الحور العين*، تحقيق: كمال مصطفى، (طبع بمكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، مطبعة السعادة بمصر)، ٢٠٢- ٢٠٣.

(١٢) مســلّم الــلحجي، *تاريخ*، ١٩٤؛ له أيضًا *من أخبار الزيدية*، ٣٣، ٣٩؛ ابن أبي الرجال، أحمد بن صالح، *مطلع البدور ومجمع الــبحور* (مخطوطــة مصورة لديَّ عن نسخة لدى القاضي إسماعيل بن علي الأكوع عن مخطوطة الأستاذ علي بن أبي الرجال، صــنعاء، ٣: ٤٢، المحــلي، أبوالحسن حسام الدين حميد بن أحمد (ت ٦٥٢هــ/ ١٢٥٤م)، *الحدائق الوردية من مناقب أئمة الــزيدية* (المخطوطة مصورة قام بها السيد يوسف المؤيد وعُدت الطبعة الأولى، (١٤٠٢هــ/ ١٩٨٢م)، ٢: ٤٦؛ الأصطخري،

أبوإسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري المعروف بالكرخي (ت ٣٤١ أو ٣٤٦هـ/ ٩٥٢ أو ٩٥٧م)، *مسالك الممالك*، (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٢٧م)، ٢٥.

(١٣) الهمداني، *جزيرة العرب*، ٧٠، ١٧٥، ١٧٦.

(١٤) الشاطري، محمد بن أحمد بن عمر، *أدوار التاريخ الحضرمي* (جدة: مكتبة الإرشاد، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م)، ١: ١٤٦، ١٤٨؛ وأنظر: المهاجر أحمد بن عيسى.

(١٥) أبوزهرة، *تاريخ المذاهب الإسلامية*، ٢: ٥٤.

(١٦) السيابي، سالم بن محمود بن شامس، *أصدق المناهج وتمييز الإباضية من الخوارج*، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف (وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٧٩م)، ٦٣، ٦٤.

(١٧) أطلق على الحركات: زيد بن علي، ومحمد النفس الزكية، وطباطبا، ويحيى، وإدريس بأنها حركات علوية. وفي اليمن في تهامة عام ٢٠٧هـ قامت حركة نعتت بأنها علوية وقيام الهادي في اليمن في نهاية القرن الثالث الهجري عرفت بأنها حركة علوية أيضًا.

(١٨) البندري، محمد، *التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي*، ط٢ (عمان: دار عمار، ١٩٨٨م)، ٢٠.

(١٩) ابن المجاور، *تاريخ المستبصر*، ٥٧.

(٢٠) الهمداني، أبومحمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠هـ/ ٩٦١ و ٩٧٠م)، الإكليل، تحقيق: محمد علي الأكوع (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ٢: ١٣١؛ الطبري، أبوجعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، *تاريخ الرسل والملوك المعروف بتاريخ الطبري*، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ط٢ (دار المعارف بمصر، د. ت)، ٨: ٥٢٨، ٥٣٦؛ الأشعري، أبوالحسن علي بن إسماعيل (٣٣٠هـ/ ٩٤١م)، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د. ت)، ١٥٦- ١٥٧؛ المحلي *الحدائق الوردية*، ١: ١٩٧، ٢٠٤.

(٢١) الهمداني، *الإكليل*، ٢: ١٣١؛ المحلي، *الحدائق الوردية*، ١: ٢٠٤.

(٢٢) الخزرجي، أبوالحسن علي بن الحسن بن أبي بكر (ت ٨١٢هـ/ ١٤٠٩م)، *اليمن في عهد الولاة (الأجزاء الخمسية من الكفاية والأعلام فيمن ولي اليمن وسكنها من أهل الإسلام)*، تحقيق: راضي دغفوس، ٩٨؛ يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد الحسني (ت ١١٠٠هـ/ ١٦٨٨م)، *غاية الأماني في أخبار القطر اليماني*، تحقيق: د. سعيد عبدالفتاح عاشور (القاهرة: دار الكتاب العربي ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ١: ١٤٩.

(٢٣) الشهرستاني، أبوالفتح، محمد بن عبدالكريم (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، *الملل والنحل* [بهامش كتاب الفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلس (ت ٤٥هـ)، مصورة بالأوفست، ط٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، ١: ١٨٠، ١٨١.

(٢٤) انظر: الغفاري، ناصر بن عبدالله بن علي، *أصول مذاهب الشيعة الأمامية الإثنى عشرية* (رسالة دكتوراه)، ج٣ (الجيزة، مصر: دار الرضا للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ٧٠- ١٠٩.

(٢٥) البنداري، *التشيع*، ٢٠- ٢٥.

(٢٦) ابن سمرة الجعدي، عمر بن علي (ت بعد ٥٨٦هـ/ ١١٨٩م)، *طبقات فقهاء اليمن*، تحقيق: فؤاد السيد (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٧م)، ٧٥.

(٢٧) تعتقد الإمامية الإثنا عشرية أن محمدًا المهدي بن الحسن العسكري بن جعفر الصادق قد غاب سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م، وهم ينتظرون عودته ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جورًا.

(٢٨) النعمان، القاضي النعمان بن محمد (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م)، *رسالة افتتاح الدعوة*، تحقيق: وداد القاضي، ط١ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠م)، ٤٤، ٤٥؛ الحمادي، محمد بن مالك بن أبي القبائل الحمادي اليمني (ت نحو ٤٧٠هـ/ ١٠٧٧م)، *كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة*، تحقيق: محمد بن علي الأكوع، ط١(صنعاء، اليمن: مركز الدراسات والبحوث، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ٤١؛ الوصابي، عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن الوصابي (ت ٧٨٣هـ/ ١٣٨٠م)، *تاريخ وصاب المسمى (الإعتبار في التواريخ والآثار)* تحقيق: عبدالله محمد الحبشي، ط١ (اليمن، صنعاء: مركز الدراسات والبحوث، ١٩٧٩م)، ٢٣؛ عدن أبين: المعروفة في جنوب اليمن بينما عدن لاعة هي في وادي لاعة في الشمال الغربي من اليمن.

(٢٩) العلوي، علي بن محمد بن عبيدالله العباسي(ت في القرن الرابع الهجري)، *سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين*، تحقيق: د. سهيل زكار، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ٣٥، ٣٨، ٦٥، ٨٠؛ الجنداري، أحمد بن عبدالله (ت ٢٧٩هـ/ ١٨٦٢م)، *الجامع الوجيز في وفيات العلماء أولي التبريز* (مخطوط، مكتبة الغربية بالجامع الكبير، صنعاء، خ ١٣٣٢هـ في ٢٢٢ق. رقم ٦٥ تاريخ)، ق ٣٠/أ؛ ابن أبي الرجال، *مطلع البدور*، ١: ١٢٩.

(٣٠) النعمان، *افتتاح الدعوة*، ٣٨؛ الحمادي، *كشف*، ٢١؛ إدريس عماد الدين بن حسين القرشي، *عيون الأخبار وفنون الآثار*، تحقيق: د. مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، د. ت)، ٥: ٣٦؛ الوصابي، *الاعتبار*، ٢٣.

(٣١) انظر: إحسان إلهي ظهير (ت ١٩٨٧م)، *الإسماعيلية تاريخ وعقائد* (لاهور: باكستان، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، د. ت).

(٣٢) النعمان، *افتتاح الدعوة*، ٣٨؛ إدريس، *عيون الأخبار*، ٥: ٣١.

(٣٣) النعمان، *افتتاح الدعوة*، ٣٨، ٣٩، ٤٠؛ إدريس، *عيون الأخبار*، ٥: ٣٦؛ الحمادي، *كشف*، ٤٢.

(٣٤) المصدر الأول نفسه، ٣٨.

(٣٥) النعمان، *افتتاح الدعوة*، ٣١؛ إدريس، *عيون الأخبار* ، ٥: ٣٩؛ محمد كامل حسين، *مقدمة ديوان المؤيد*، ٥٤؛ حيث قسم الإسماعيليون الأرض إلى إثني عشر قسمًا أو جزيرة.

(٣٦) النعمان، *افتتاح الدعوة*، ٤١.

(٣٧) المصدر نفسه، ٣٨، ٣٩.

(٣٨) مصطفى غالب، *الحركات الباطنية في الإسلام*، ط٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٩٢، ٩٣؛ مصطفى غالب، *تاريخ الدعوة الإسلامية*، ط٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩م)، ١٣.

(٣٩) الهمذاني، عبدالجبار (القاضي) (ت ٤١٦هـ/ ١٠٢٥م)، *تثبيت دلائل النبوة* (ضمن كتاب أخبار القرامطة لسهيل زكار)، ١٤٩؛ مصطفى غالب، *القرامطة بين المد والجزر*، ط١ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩م)، ٣٣٥- ٤٤٠.

(٤٠) النعمان، *افتتاح*، ٥٩.

(٤١) انظر: الشجاع، *تاريخ اليمن في الإسلام*، ط٤، ١٦٤- ١٧١.

(٤٢) القاضي النعمان، *افتتاح الدعوة*، ٥٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ٣٨.

(٤٤) انظر: الشجاع، *تاريخ اليمن في الإسلام*، ط٤، ١٦٤- ١٦٥.

(٤٥) لما وصل ابن حوشب إلى عدن لاعة وجد رجلاً تزوج ابنته فيما بعد يعرف بأحمد بن خليع، وأنه كان ينتظر قدوم ابن حوشب فمن أين جاءت معرفته بمقدمه ما لم تكن هناك وسائل اتصال بين القيادة الإسماعيلية وأتباعها في المناطق المختلفة.

(٤٦) القاضي النعمان، *افتتاح الدعوة*، ٤٦- ٤٧.

(٤٧) الشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد، *اليمن في عيون الرحالة*، ط١ (دمشق: دار الفكر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ٣٥- ٣٨.

(٤٨) النعمان، *افتتاح*، ٤٤.

(٤٩) إدريس، *عيون الأخبار*، ٥: ٣٨.

(٥٠) المصدر نفسه،، ٥: ٣٩.

(٥١) النعمان، *افتتاح*، ٤٤؛ إدريس، *عيون الأخبار*، ٥: ٣٨؛ ولعل يحيى بن الحسين (*غاية الأماني* ١: ١٩١)، لما أشار إلى أن علي بن الفضل وابن حوشب دخلا اليمن عام ٢٩١هـ/ ٩٠٣م، و لم يتنبه إلى وجود المرحلة السرية للإعداد، وخلط بين تاريخ خروجها إلى اليمن، وتاريخ ظهورها.

(٥٢) إدريس، *عيون الأخبار*، ٥: ٩٠، ٩٢.

(٥٣) النعمان، *افتتاح الدعوة*، ٩٢؛ انظر: القطب، محمد علي، *الفاطميون بين صحة النسب وتزوير التاريخ*، ط١ (بيروت: صيدا، المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ١٨.

(٥٤) الحمادي، *كشف*، ٢٦- ٣٣؛ إدريس، *عيون الأخبار*، ٥: ٣٧- ٣٩؛ العلوي، *سيرة الهادي*، ٣٨٩، ٤٠٣؛ الرازي، أحمد بن عبدالله (ت ٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م)، *تاريخ مدينة صنعاء*، تحقيق: د. حسين عبدالله العمري وعبدالجبار زكار، ط١ (بيروت: ١٩٧٤م)، ٢٦٣؛ الهمداني، أبومحمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠هـ/ ٩٦١ و ٩٧٠م)، الإكليل، تحقيق: محمد علي الأكوع (دمشق: مطبعة الكاتب العربي، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ٨: ٤٨، ١٠٨؛ الطبري، *تاريخ*، ١٠: ١٢٨؛ عريب بن سعد القرطبي (من رجال القرن الرابع الهجري)، *صلة تاريخ الطبري* (ملحق بتاريخ الطبري)، ٢٠؛ الهمذاني، محمد بن عبدالملك، *تكملة تاريخ الطبري* (ملحق بتاريخ الطبري)، ١٩٨.

(٥٥) إدريس، *عيون الأخبار*، ٥: ٩، ٩٥، ٩٦.

(٥٦) عارف تامر، القرامطة، ٧٩.

(٥٧) عارف تامر، *القرامطة*، أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم (بيروت: دار مكتبة الحياة)، ٧٧.

(٥٨) انظر: الولي، طه، *القرامطة أول حركة اشتراكية في الإسلام*، ط١ (دار العلم للملايين، ١٩٨١م)، ١٥٩- ٢٢٤.

(٥٩) مصطفى غالب، *الحركات الباطنية في الإسلام*، ١٣١، ١٣٢١.

(٦٠) مثل ما قيل عن الغزالي، أبوحامد (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، *فضائح الباطنية*، تحقيق: محمد علي قطب، ط١ (بيروت: الدار العصرية،١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، فضائح الباطنية.

(٦١) إدريس، *عيون الأخبار*، ٥: ٩٤.

(٦٢) مصطفى غالب، *الحركات الباطنية في الإسلام*، ١٣٣.

(٦٣) عبدالجبار الهمداني، *تثبيت دلائل النبوة*، ١٤٩، (ضمن مجموعة أخبار القرامطة، تحقيق: سهيل زكار).

(٦٤) الحامدي، إبراهيم بن الحسين (ت ٥٥٧هـ/ ١١٢٦هـ)، *كنز الولد*، تحقيق: مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس ١٩٧٩م)،

٢١١؛ أبوفراس، شهاب الدين (إسماعيلي)، *مطلع الشموس في معرفة النفوس* (الرسالة الأولى من رسائل الإسماعيلية إخراج عامر تامر)، ٣٢، ٣٣، (الرسالة الأولى من أربع رسائل إسماعيلية، إخراج/ عارف تامر).

(٦٥) انظر: النعمان، القاضي النعمان بن محمد (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م)، *تأويل الدعائم*، تحقيق: محمد حسن الأعظمي (مصر: دار المعارف، د. ت)؛ الحامدي، *كنز الولد*، ٢٠٨، ٢٨٦، ٢٨٧؛ النعمان، القاضي النعمان بن محمد (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م)، *الرسالة المذهبية* (ضمن أربع رسائل إسماعيلية إخراج/ عارف تامر)، ٥٧.

(٦٦) ناصر خسرو (ت ٤٨١هـ/ ١٠٨٨م)، سفر نامة، ترجمة: د. يحيى الخشاب، ط٣ (دار الكتاب الجديد، د. مكان النشر، ١٩٨٣م)، ١٤٢، ١٤٣.

(٦٧) دي خويه، ميكال بان، *القرامطة، نشأتهم، دولتهم وعلاقتهم بالفاطميين*، ترجمة وتحقيق: حسني زينة، ط١ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٧م)، ١٣٩، وقد نقل هذه الأفكار من كتاب تأويل الزكاة للإسماعيلي جعفر بن منصور اليمن (ابن حوشب) [مخطوط، ليدن]، رقم (١)، ٢٦١٣).

(٦٨) دي خويه، *القرامطة، نشأتهم*، ١٢٩- ١٣٢؛ زكار، سهيل، *أخبار القرامطة في الإحساء — الشام — العراق — اليمن* (دراسة وجمع وتحقيق)، ط٢ (دمشق: دار إحسان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٣٣، ٩٧، ٢٣٠؛ مصطفى غالب، *الإمامة وقائم القيامة* (بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٨١م)؛ سامي العياش، *الإسماعيلية في المرحلة القرمطة*، ٢٣٩.

(٦٩) انظر: الشجاع، *اليمن في عيون الرحالة*، ٤١- ٤٤.

(٧٠) الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١: ١٨٩.

(٧١) الهمداني، أبومحمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠هـ/ ٩٦١ و ٩٧٠م)، الإكليل، ج١، تحقيق: محمد علي الأكوع، ط٢ (بغداد: دار الحرية، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، ١: ٣٣٣- ٣٣٨؛ ابن سمرة، *طبقات فقهاء اليمن*، ٧٥.

(٧٢) ابن المجاور، *تاريخ المستبصر*، ٥٧.

(٧٣) الهمداني، *الاكليل*، ٢: ١٣١؛ الطبري، *التاريخ*، ٨: ٥٢٨، ٥٣٦؛ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن محمد (٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)، *تاريخ ابن خلدون* (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت د. ت)، ٥: ٥١٤- ٥١٨؛ الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١٥٦- ١٥٧؛ المحلي، *الحدائق الوردية*، ١: ١٩٧.

(٧٤) الهادي إلى الحق، يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، *المجموعة الفاخرة* (صورت المخطوطة بالأوفست وعُدت الطبعة الأولى (صنعاء : مكتبة اليمن الكبرى)، ٤٩.

(٧٥) انظر: العلوي، *سيرة يحيى بن الحسين* ففيها التفاصيل الكافية لهذا الدور الذي قام به يحيى بن الحسين، الشجاع، *اليمن في عيون الرحالة*، ٢٦- ٣١.

(٧٦) الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، *المجموعة الفاخرة*، ٤٩.

(٧٧) الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١: ١٨٣؛ المرتضي، أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠هـ/ ١٤٣٦م)، *المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل*، صحيح نوما ارنلد ١٣١٦هـ (حيدر أباد، الدكن: دائرة المعارف النظامية)، ٩٧؛ وانظر: الأكوع، إسماعيل بن علي (القاضي)، *الزيدية، نشأتها ومعتقداتها*، ط٣ (د. ت،١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ١٠٧.

(٧٨) السياغي، الحسين بن أحمد (ت ١٢٢١هـ/ ١٨٠٦م)، *الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير*، ط٢ (الطائف، السعودية:

مكتبة المؤيد، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ١: ٤٣؛ يحي بن الحسين بن القاسم بن محمد الحسني (ت ١١٠٠هـ/ ١٦٨٨م)، *طبقات الزيدية الصغرى وتسمى (الطبقات في ذكر فضل العلماء وعلمهم ومصنفاتهم)* (مخطوط.. لديَّ صورة منه عن المكتبة المركزية بصنعاء)، ق٤.

(٧٩) أبوزهرة، *تاريخ المذاهب الإسلامية*، ٢: ٤٩٧.

(٨٠) السياغي، *الروض النضير*، ١: ١١٥، ١١٦.

(٨١) يحين بن الحسين، *طبقات الزيدية الصغرى*، ٦، ٦٦.

(٨٢) إبراهيم بن القاسم بن المؤيد، صارم الدين (توفي نحو ١١٥٣هـ/ ١٧٤٠م)، *طبقات الزيدية الكبرى وتسمى: (نسمات الأسحار في طبقات رواة كتب الفقه والآثار) و (طبقات الزيدية رواة الفقه والآثار)* (مخطوطة مصورة لدى الباحث عن مخطوطة القاضي حسين السياغي، صنعاء)، ٣.

(٨٣) انظر: الشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد، *الحياة العلمية في اليمن في القرنين الثالث والرابع الهجري* (رسالة الدكتوراه- تحت الطبع)، ٣٠١- ٣٠٧.

(٨٤) الحمزي، *كنز الأخيار*، ٥٠، ٥١؛ الهمداني، *الاكليل*، ٢: ١٨٢؛ مجهول، *تاريخ اليمن في الكوارث والفتن* (مخطوط بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة، على ميكروفيلم رقم ١٨ عن مخطوط الامبروزيانا G10) مصورة لدي عن نسخة مصورة للأستاذ محمد بن علي الأكوع ، (ق ١٢٣- ١٦٨)؛ الأكوع، محمد بن علي، *الوثائق السياسية اليمنية من قبيل الإسلام إلى سنة ٣٣٢هـ/ (جمع وتحقيق)*، ط١ (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)، ٢٣٤.

(٨٥) الهمداني، *الاكليل*، ١: ٤٧٥ و ٢: ١٨١؛ ابن جرير، إسحاق بن يحيى بن جرير الصنعاني الطبري (ت نحو ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، *تاريخ صنعاء*، تحقيق: عبدالله محمد الحبشي (صنعاء: مكتبة السنحاني، د. ت)، ٦٣.

(٨٦) الهمداني، *الاكليل*، ٢: ١٨٢؛ مجهول، *تاريخ اليمن*، (ق ١٢٣/أ)؛ الأكوع، *الوثائق السياسية*، ٢٣٤.

(٨٧) انظر: الشجاع، *تاريخ اليمن في الإسلام*، ١٨٤.

(٨٨) انظر: الأكوع، *الوثائق السياسية* (ما يخص الوثائق المتعلقة باليعفريين).

(٨٩) الاكليل، ٢: ٦٦؛ وصفة جزيرة العرب، ٢٢٢، ٢٥٩، انظر: نشوان الحميري، أبوسعيد (ت ٥٧٣هـ/ ٩٩٥م)، *ملوك حمير وأقيال اليمن*، قصيدة نشوان وشرحها، تحقيق: إسماعيل بن أحمدر الجرافي وعلي بن إسماعيل المؤيد (بيروت: دار العودة، صنعاء: ودار الكلمة، ١٩٧٨م)، ١٨٠؛ الوصابي، *تاريخ وصاب*، ١٨، ١٠١.

(٩٠) عركبة: هو الاسم القديم لما يعرف بوصاب ذلك الجبل المتسع والواقع إلى الجنوب الغربي من صنعاء بمسافة ١٨٢كم. المقحفي، إبراهيم أحمد، *معجم البلدان والقبائل اليمنية*، ط٢ (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٥م)، ٧٤٥.

(٩١) ملوك حمير، ١٨٠؛ الوصابي، *تاريخ وصاب*، ١٨.

(٩٢) الوصابي، *تاريخ وصاب*، ١٠١.

(٩٣) الوصابي، *تاريخ وصاب*، ١٠١.

(٩٤) الطبري، *تاريخ*، ٨: ٥٩٣.

(٩٥) مجهول، *تاريخ اليمن*، (ق ١٦٨: أ، ب)؛ ابن سعد، محمد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م)، *الطبقات الكبرى* (بيروت: دار بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ٦/٢٤٧.

(٩٦) الهمداني، *الاكليل*، ٢: ٩٣، ٩٤؛ نشوان الحميري، *ملوك حمير*، ١٦٧.

(٩٧) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٢١١؛ يحيى بن الحسين، *غاية الأماني*، ١: ١٤٨، ١٤٩.

(٩٨) الحمادي، *كشف أسرار الباطنية*، ٣٠.

(٩٩) العلوي، *السيرة*، ٢٤.

(١٠٠) الهمـــداني، *الاكليل*، ٢: ١٩٣؛ الحمادي، *كشف اسرار الباطنية*، ٢٨- ٣٠؛ الخزرجي، أبوالحسن علي بن الحسن بن أبي بكر (ت ٨١٢هـــ/ ١٤٠٩م)، *العسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك*، (صنعاء: وزارة الإعلام، المخطوط مصورًا بدار الفكر بدمشـــق، د. ت)، ٣٩؛ ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي بن محمد (ت ٩٤٤هـــ/ ١٥٣٧م)، *قرة العيون بأخبار اليمن الميمون*، تحقيق: محمد بن علي الأكوع (القاهرة: السلفية، د. ت)، ١: ١٩٢، ١٩٣.

(١٠١) الحمادي، *كشف أسرار الباطنية*، ٢٩.

(١٠٢) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح (ت ٢٨٤هـــ/ ٨٩٧م)، *تاريخ اليعقوبي* (بيروت: دار صادر، د. ت)، ٢: ٤٦١.

(١٠٣) الحمادي، *أسرار الباطنية الباطنية*، ٢٨- ٣٠.

(١٠٤) الهمداني، *الاكليل*، ٢: ٢٤١، ٢٧٩؛ ابن سمرة، *طبقات فقهاء اليمن*، ١٠٥.

(١٠٥) ابن سمرة، *طبقات فقهاء اليمن*، ١٠٥.

(١٠٦) الهمداني، *الاكليل*، ١: ٢٢٩؛ العلوي، *السيرة*، ٤٠٦؛ ابن سمرة، *طبقات فقهاء اليمن*، ١٠٥؛ تعليق الأكوع على تاريخ اليمن لعمارة، ١٧٤.

(١٠٧) مجهول، *تاريخ اليمن*، (ق ١٢٩/أ)؛ الهمداني، أبومحمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠هـــ/ ٩٦١ و ٩٧٠م)، *الإكـــليل*، تحقيق: محب الدين الخطيب (القاهرة: السلفية ١٣٦٨هــــ، ١٠: ١٨٠، ١٨٢؛ الخزرجي، *اليمن في عهد الولاء*، ١١٤.

(١٠٨) الهمداني، *الإكليل*، ١٠: ١٨٢؛ العلوي، *السيرة*، ٢٤٥، ٢٥١؛ مجهول، *تاريخ اليمن*، (ق ١٢٩/أ).

(١٠٩) الحمـــادي، *أسرار الباطنية*، ٤١؛ الهمذاني، حسين بن فيض الله (الدكتور)، *الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن (من سنة ٢٦٨هـــ إلى ٦٢٦هـــ)* (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، د. ت)، ٥٤، ٥٥.

(١١٠) ابـــن رســـتة، أبو علي أحمد بن عمر (ت بعد ٢٩٠هـــ/ ٩٠٣م)، *الأعلاف النفيسة* (ليدن: هولندا، مطبعة بريل، ١٨٩١م)، ١١٣؛ الهمداني، *صفة*، ٢٣٦؛ العلوي، *سيرة*، ٢٤٠.

الصلات العلمية بين الحجاز واليمن حتى عام ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م

عامر جادالله أبوجبلة

قسم التاريخ – جامعة مؤتة

الأردن

الصلات العلمية بين الحجاز واليمن حتى عام ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م

بـــدأت الصلاة العلمية بين الحجاز واليمن في وقت مبكر من الدعوة الإسلامية في مكة[١] ثم من خلال الوفود الـــتي جـــاءت إلى المدينة لتقابل النبي ﷺ في العام التاسع للهجرة النبوية[٢]، حيث كان النبي يرسل معهم من يعلمهم القرآن الكريم وسنته الشريفة ومبادئ الإسلام[٣]. هذا فضلاً عن جهود عمال الرسول ﷺ على اليمن الذين رسخوا علـــوم القـــرآن، والحديث والفقه، وما يتصل بها في حواضر اليمن العديدة، ومساجدها المشهورة، ومن أمثال هؤلاء الصحابة والتابعين: معاذ بن جبل (ت ١٨هـ/ ٦٣٩م)[٤]. الذي أصبح له تلاميذ في اليمن في قراءة القرآن ومنهم أبو عمرو الأسود بن يزيد بن قيس النخعي (ت ٧٥هـ/ ٦٩٤م)، وغيرهم[٥] كما بعث النبي ﷺ كذلك كلا من علي بن أبي طالب[٦] وخالد بن الوليد[٧] وأبي عبيدة عامر بن الجراح[٨] للغاية نفسها.

وكـــان لموسم الحج منذ البدايات أثره الواضح في صلات العلماء وطلبة العلم اليمنيين مع علماء الحجاز، ومن يفد إلى مكة من العلماء، لما يوفره موسم الحج من لقاء بين علماء الأمة من شتى بقاعها ومراكزها العلمية، وهذا يفيد أساسًـــا في تـــبادل العلوم والمعارف، فيذكر أن عمرو بن ميمون الأودي من حضرموت (ت ٧٥هـ/ ٦٩٤م) كان صاحب معاذ بن جبل، وقد اشتهر عمرو الأودي هذا بالعلم والعمل، حج مائة مرة ما بين عمرة وحجة، وقد وفرت لـــه رحلاتـــه إلى مكـــة فرصـــة الالتقاء، بعمر، وعلي، وابن مسعود، وعبدالله بن عمر، وابن عباس، فروى عنهم الحديث[٩].

ويشـــار إلى أحـــد التابعين من اليمن وهو عثمان بن حاضر الحميري أبوحاضر أحد أصحاب ابن عباس (ت ٦٨هـ/ ٦٨٧م) كان قدم مكة وحدثهم بها فكتب عنه أهل الحجاز[١٠].

ومن علماء اليمن الذين كانوا يرحلون باستمرار إلى مكة في مواسم الحج أبو عبدالله المغيرة بن حكيم الصنعاني،

وهــو معــدود من كبار التابعين من أهل صنعاء، أدرك الصحابة، وله رواية، وكان المغيرة هذا قد سافر إلى مكة من صنعاء، خمسين سفرا[١١].

ويذكــر أن الشاعر عمر بن أبي ربيعة (ت ٩٣هـ/ ٧١٢م) كان يتردد على اليمن لزيارة أخواله، حيث كان يطيل الإقامة بالقرب من عدن[١٢]. كما يشار إلى أن المغني المشهور في مكة الغريض عبدالملك (ت ٩٥هـ/ ٧١٤م) كــان قــد زار اليمن وأقام فيها مدة، وذكر له مجلس غناء، غنى فيه على العود، أبياتًا من شعر زهير، وكانت وفاته باليمن[١٣].

وكان أبو عبدالرحمن طاووس بن كيسان اليماني (ت ١٠٦هـ/ ٧٢٤م) عالم اليمن[١٤] قد رحل إلى مكة ولزم ابن عباس[١٥] كان مقامه مدينة الجند ويتردد مع ذلك إلى صنعاء، وربما أقام يها، ويذكر أنه كان قد أدرك خمسين من أصــحاب رسول ﷺ[١٦] وغيرهم من العلماء الذين اجتمع بهم أثناء رحلاته إلى مكة، مثل: الحسن البصري، وعمرو ابن دينار، وغيرهم[١٧].

وكــان عكرمة (ت ١١٣هـ/ ٧٣١م) مولى لابن عباس في مكة وكان ابن عباس قد اجتهد في تعليمه، حتى أصبح أحد فقهاء مكة والتابعين فكانت له رحلة إلى بلدان عديدة منها اليمن[١٨].

ويشار إلى عطاء بن أبي رباح (ت ١١٥هـ/ ٧٣٣م) المولود في الجند من اليمن سنة سبع وعشرين، بأنه انتقل إلى مكــة وتفقــه بجماعة من الصحابة وعلى رأسهم ابن عباس، وقال ابن جريج عالم مكة في عطاء: "كان المسجد لعطــاء فراشا عشرين سنة... وكان من أعلم الناس بالمناسك" فكانت نشأة عطاء بمكة حتى أصبح فقيها، والمفتي في مواسمها زمن بني أمية[١٩].

ويذكــر أن الولــيد بن السروي، من تابعي أهل اليمن أدرك أنس بن مالك الأنصاري (ت ٩٣هـ/ ٧١٢م) وصــلى خلف عمر بن عبدالعزيز بالمدينة[٢٠] كما يشار إلى عثمان بن يزدويه من اليمن الذي أدرك كذلك أنس بن مالك، ويذكر عنه قوله: "قدمت المدينة، وعمر بن عبدالعزيز وإليها، فصليت الصبح خلفه، ومعنا أنس بن مالك فيمن صلى خلفه[٢١].

وكــان وهــب بــن منبه بن كامل (ت ١١٤هـ/ ٧٣٢م) إمامًا في صنعاء، من القراءة، والمحدثين، والفقهاء المشهورين في اليمن، وكان قد لقي عشرة من أصحاب رسول ﷺ من بينهم ابن عباس في مكة، الذي صحبه وهب ثــلاث عشرة سنة، فأخذ عنه علمًا كثيرًا، حتى أن ابن عباس كان يأذن له بالكلام في مجلسه، ويذكر أن الحجاج بن يوسف الثقفي كان قد أمر أخاه محمد بن يوسف وهو يومئذ والي صنعاء والجند أن يقرأ على أفضل من يقرأ عليه في اليمن، فقرأ على وهب بن منبه[٢٢].

وكــان أخو وهب، همام بن منبه (ت ١٣١هـ/ ٧٤٩م) من ثقات التابعين كان يشتري الكتب لأخيه وهب،

وكــان همــام هــذا قــد لازم أبا هريرة، فأخذ عنه مائة وأربعين حديثًا، وصنفها في رسالة "الصحيفة الصادقة" أو "الصــحيحة" والتي تعتبر أقدم تأليف في الحديث النبوي[٢٣] وذلك نتيجة حضوره حلقة أبي هريرة عند منبر النبي ﷺ في المدينة[٢٤].

وكــان عمرو بن حبيب القاضي، من أهل مكة انتقل إلى اليمن، ممن صحب عطاء، وعمرو بن دينار، وغيرهما من التابعين، ويشار إليه بأنه كان شيخًا صالحًا عزيز الحديث[٢٥].

ومــن عــلماء القراءات اليمنيين عبدالله بن كثير المقرئ (ت ١١٦هـ/ ٧٣٤م) وكان قد قرأ على مجاهد من علماء الحجاز القرآن الكريم[٢٦].

وممــا يــدل عــلى اســتمرار الاتصــال ما بين الحجاز واليمن في مجال العلوم الفقهية ارتحال عمرو بن دينار (ت ١٢٥هـ/ ٧٢٤م) من صنعاء إلى مكة حيث نشأ فيها، وتفقه على جماعة من الصحابة، وأخــذ عنــه علمــاء آخــرون، وبسبب علو مكانته العلمية قال طاووس اليماني لابنه عبدالله: "إذا قدمت مكة فجالس عمرو بن دينار فإن أذنه قمع للعلماء"[٢٧].

وقال سفيان بن عيينه، قالوا لعطاء: "بمن تأمرنا بعدك؟ قال: بعمرو بن دينار"[٢٨]، وهذا دليل على مكانة ومترلة عمرو بن دينار في العلم في مكة، والتي تحصل عليها بعد قدومه إليها من اليمن وإقامته الدائمة فيها.

وكــان عبدالله بن طاووس (ت ١٣٢هـ/ ٧٥٠م) من العلماء المرحول إليهم في صنعاء، إذ كان فقيها، عالمًا بالعربية، وقصده الناس للعلم، ومن بينهم معمر بن راشد البصري[٢٩] الذي سكن صنعاء، وارتحل إلى معمر فيما بعد سفيان بن عيينه من مكة[٣٠].

وممــا تقدم يمكن القول أن الصلات العلمية بين الحجاز واليمن كانت مستمرة، ولم تتوقف، بل كانت مزدهرة ووثيقة قبل اعتلاء العباسيين للسلطة في بغداد، وقد شكلت تلك الصلات العلمية خلال فترة ما قبل العباسيين الأساس الموضــوعي، لاســتمرارها في العصــر العباسي، بل وبازدياد ملحوظ، فهذا معمر بن راشد البصري (ت ١٥٣هـ/ ٧٧٠م) قد رحل إلى صنعاء، وتفقه بعبدالله بن طاووس، وهمام بن منبه، وغيرهم من علماء اليمن[٣١] حتى أصبح معمر هذا من علماء صنعاء، فأخذ عنه العلم جماعة من العلماء الكبار في اليمن مثل: "عبدالرازق، والقاضي هشام"[٣٢]، ومن الذين ارتحلوا إليه من مكة سفيان الثوري، وسفيان بن عيينه، وعبدالله بن مبارك، كما يذكر أن لمعمر هذا كتابًا هو: الجامع المشهور في السنن، الذي هو أقدم من الموطأ[٣٣].

ومــن الواضح أن ازدياد حلقات إقراء القرآن الكريم وتعليمه في مساجد الأمصار، أدى إلى ازدياد عدد القراء، وإلى ظهور مشاهير منهم تميزوا بقراءاتهم وعلى رأسهم أبوعمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ/ ٧٧٠م)[٣٤] الذي قدم إلى

اليمن ودخل صنعاء وعدن[٣٥]، ويذكر أن ممن تتلمذ عليه في صنعاء في قراءة القرآن، أبو خليد محمد بن ماهان صاحب معمر[٣٦] وكذلك مكرم بن إسماعيل بن الزبير الأبناوي، أحد أئمة صنعاء في القراءة والذي قرأ على محمد ابن عمر البصري، بقراءة أبي عمرو بن العلاء[٣٧]. وكان أبوعمرو بن العلاء عالمًا نحويًا[٣٨].

ومن علماء مكة الذين رحلوا إلى صنعاء لأخذ العلم عن علمائها عبدالملك بن جريج (ت ١٥٥هـ/ ٧٧١م) الذي أخذ الحديث والفقه عن عمرو بن عبيد بن حيرد إمام أهل صنعاء، الذي أدرك ابن الزبير وصلى خلفه[٣٩] كما تفقه على ابن جريج في صنعاء القاضي أبو عبدالله هشام يوسف الأبناوي (ت ١٩٧هـ/ ٨١٢م) وكان هشام الأبناوي هذا أحد شيوخ الشافعي في اليمن[٤٠] وله في الصحيحين عدة أحاديث[٤١]. وكان ابن جريج كذلك أثناء إقامته في مكة قد تتلمذ على علماء اليمن في مكة، عطاء، وعمرو بن دينار حيث قال ابن جريج: "ما دون هذا العلم تدويني أحد جالست عمرو بن دينار بعدما فرغت من عطاء سبع سنين"[٤٢]، حيث يذكر أن ابن جريح كان أول من صنف الكتب في الإسلام، حيث كان قد لازم حلقة عطاء بن أبي رباح عشرين سنة[٤٣].

ومن فقهاء التابعين باليمن أبو مسلم الكشي، كان يتردد بين صنعاء ومكة، وزبيد، وسمع عليه شيوخ كثير[٤٤].

وكان سفيان الثوري (ت ١٦١هـ/ ٧٧٧م) قدم صنعاء سنة أربع وخمسين ومائة للهجرة، فأخذ عنه العلم أهل صنعاء، ويشار إلى أنه صنف لهم كتابًا يعرف بـ: "معلم سفيان" وضع فيه ما يحتاج إليه المسلم من أمر دينه ودنياه، فكان هذا الكتاب في كل دار من صنعاء، إلى جانب المصحف الشريف، وكانت إقامة سفيان الثوري في صنعاء أربعين يومًا، يحدثهم كل يوم بمائة حديث[٤٥] قال عنه سفيان ابن عيينة: "ما رأيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام من سفيان الثوري"[٤٦].

ويشار إلى أن مذهب الإمام مالك (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) في الفقه، قد انتشر في اليمن، وبخاصة في وصاب، وذلك من خلال علي بن محمد بن أحمد التباعي، الذي أدرك الإمام مالك في القرن الثاني، أخذ عنه[٤٧]، ولكن لم يكن لهذا المذهب الانتشار الواسع، فاختفى بعد وقت قصير من ظهوره[٤٨].

ومن علمائه اليمن وفقهائه الذين التقوا بالإمام مالك عالم المدينة واستمعوا له، بكر بن عبدالله الصنعاني الذي قال: "أتينا مالك بن أنس، فجعل يحدثنا عن ربيعة الرأي، فكنا نستزيده من حديث ربيعة"[٤٩].

وكان عبدالله بن المبارك بن واضح (ت ١٨١هـ/ ٧٩٧م) من علماء الحجاز، قد تفقه على مالك بن أنس في المدينة[٥٠] وقد رحل إلى اليمن والتقى معمر بن راشد في صنعاء، وقال فيه أحمد بن حنبل: "لم يكن في زمان ابن المبارك أطلب للعلم منه، رحل إلى اليمن وإلى مصر، وإلى الشام والبصرة، والكوفة، وكان من رواة العلم"[٥١].

ويذكر من فقهاء اليمن مطرف بن مازن الكناني (ت ١٩١هـ/ ٨٠٦م) الذي ولي الفقهاء بصنعاء في خلافة

المهــدي العباســي، كــان محدثًــا فقيهًا، حدث عن ابن الجريح عالم مكة، وغيره، كما روى الشافعي حينما كان باليمن[٥٢].

ومن شعراء اليمن في عدن الشاعر محمد بن مناذر العدني (ت ١٩٨هـ/ ٨١٣م). وهو شاعر مجيد محسن، ولد بعــدن، وتأدب، وتخرج بها، ثم طمحت نفسه إلى المزيد من المعارف فشد الرحال إلى البصرة[٥٣] حيث التقى علماء اللغــة في البصــرة، مثل الخليل، ويونس، وأبي عبيده، وغيرهم[٥٤] ثم أنتقل إلى مكة حيث لزم المسجد الحرام، فكان المهتمون بالشعر، والأخبار والنحو، والغريب، من حوله يكتبون عنه[٥٥]. كما يشار إلى أن يونس بن حبيب النحوي البصــري، كان قد لقى الشاعر ابن مناذر العدني في مكة، الذي أجابه عن مسألة لم يجبه عنها أبو عبيدة، فقام يونس الــنحوي بــنقل الإجابــة إلى أبي عبيدة[٥٦]. ويذكر أن سفيان بن عيينة عالم مكة المشهور، كان يسأله عن غريب الحديــث، ومعانيه فيجيبه ابن مناذر عن ذلك[٥٧]. هذا فضلاً عن أن ابن مناذر الشاعر كان "قارئًا تروى عنه حروف تفرد بها"[٥٨].

وكــان سفيان بن عيينة (ت ١٩٨هـ/ ٨١٣م) أحد الأئمة الأعلام في مكة[٥٩] في الحديث والتفسير، وكان إمامًا عالمًا ثبتًا ورعا، مجمعًا على صحة حديثه وروايته، قال الشافعي: "لولا مالك وسفيان لذهب علــم الحجاز"[٦٠]، وقال أحمد بن حنبل: "ما رأيت أحدًا أعلم بالسنن من أبن عيينة"[٦١]. وأكد الشافعي على مقدرة سفيان بن عيينة في الإفــتاء، مع أنه شديد الابتعاد عنه، إذ قال الشافعي: ما رأيت أحدًا فيه من آلة الفتوى ما في سفيان، وما رأيت أحدًا أكف عن الفتوى منه"[٦٢].

قــدم سفيان بن عيينة إلى اليمن وأقام في صنعاء، ويذكر أنه خرج ذات يوم فرأى الناس مد بصره يريدون أن يســمعوا منه[٦٣] وهذا يشعر بمترلة سفيان بن عيينة العلمية من جهة، وبمدى اهتمام وحرص طلبة الفقه والحديث في صنعاء على تلقي العلم عن عالم الحجاز سفيان بن عيينة، كما وصفه الشافعي[٦٤] حتى أن الإمام عبدالرزاق الصنعاني أمام أهل صنعاء، كان قد سمع من سفيان بن عيينة وذلك سنة (١٨٠هـ/ ٨٩٦م) [٦٥].

ومــن ذمــار من اليمن اشتهر المحدث أبوهشام عبدالملك الذماري (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)، أخذ عنه أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن معين، وغيرهم[٦٦]. وذمار مدينة مشهورة بعلمائها[٦٧] ولها جامع ومساجد مشهورة[٦٨].

ومن فقهاء اليمن المشهورين أبوقرة موسى بن طارق الزبيدي (ت ٢٠٣هـ/ ٨١٨م)، العارف بالسنن والآثار، ويذكر له رواية عن مالك، والسفيانين، ومعمر، وابن جريج، وكان يرتحل داخل اليمن، وإلى مكة، حتى أصبح له في الجند وعدن ولحج ومكة، ووادي زبيد، في كل واحدة من هذه البلاد رواية وأصحاب[٦٩] نقلوا منه السنن[٧٠]، إضافة إلى أن أبــا قــرة هــذا كان من القراء، حيث كان قد أدرك نافعًا القارئ (ت ١٧هـ/ ٧٣٥م)، وأخذ عنه قراءته للقرآن[٧١] وهذا يوضح مدى علاقة علماء اليمن الوثيقة بعلماء الحجاز من خارج مدينة صنعاء، حيث أن أبا قرة هذا

كانت إقامته في وادي زبيد[٧٢].

ويذكــر أن أبا قرة موسى بن طارق الزبيدي كان قد روي عن أبي حنيفة (ت ١٥٠هــ/ ٧٦٧م) [٧٣]، ولكن المذهــب الحــنفي من المفترض أن ينتشر في اليمن في الثلث الأخير من القرن الثاني الهجري، لأنه منذ خلافة الرشيد (١٧٠- ١٩٣هــ/ ٧٨٦- ٨٠٨م) كان القضاة على المذهب الحنفي، إذا كان القاضي أبو يوسف قاضي القضــاة (ت ١٨٢هــ/ ٨٩٨م) لا يولي إلا من أشار به، حيث كان على المذهب الحنفي، ومن المرجح انتشار مذهــب أبي حنــيفة في اليمن بهذه الطريقة[٧٤]. ويشار إلى أنه ظل منتشرًا في بعض قرى وادي زبيد من تهامة، وفي بعض أسر زبيد نفسها، وفي ناحية جبل أشرق من أنس وغيرها[٧٥]، وهذا مؤشر على أن أبا قرة الزبيدي كان قد نشر المذهب الحنفي في هذه البلاد في وقته.

أما الشافعي (محمد بن إدريس ت ٢٠٤هــ/ ٨١٩م)، فقد نشأ في مكة، وتعلم القرآن على سفيان بن عيينة، ثم خرج إلى المدينة فقرأ الموطأ على مالك بن أنس، وحفظه[٧٦] ورحل إلى اليمن مع جده عبيدالله الذي أخرجه معه إلى صــنعاء وأدبه وحضه على طلب العلم، حيث قال: قدمت اليمن فكنت عند شيخ بها أسمع منه الحديث[٧٧]. ويذكر الشــافعي رحــل إلى اليمن زمن الرشيدي فلما صار في نجران تسلم قضاءها[٧٨]. ثم أشار الشافعي نفسه إلى أنه كان يدور في بلاد اليمن لطلب الحديث[٧٩] ودخل صنعاء وأخذ العلم عن قاضي صنعاء يومئذ وهو هشام بن يوسف، وعن مطرف بن مازن[٨٠]، كما دخل على القاضي حسين الطبري، صاحب هجر، ووادي الفروات من بلاد سنحان لطلب العــلم[٨١]. وقصــد الشــافعي كذلك حجر بن قيس المدري، نسبة إلى مدرات بوادي جند، للأخذ عنه والاستماع إلــيه[٨٢]، وذكــر من شيوخ الشافعي في الفقه والحديث محمد بن خالد الجندي، من اليمن[٨٣]، كما يشار إلى زواج الشافعي في مدينة صنعاء[٨٤].

ويذكر أن الفقيه عبدالعزيز بن يحيى الكناني المكي الذي عاش حتى حدود سنة ٢٤٠هــ، كان قد رافق الشافعي عندما رحل إلى اليمن، وذكر عن عبدالعزيز هذا بأنه المكي المتكلم، أحد أصحاب الشافعي أخذ عنه، وطالت صحبته واتباعه له[٨٥].

إن تــرحال الشافعي بين الحجاز واليمن يشعر بأن الشافعي كان قد تأثر وأثر في مجال الحركة العلمية في هذه البلاد وذلك من خلال تسلمه لقضاء نجران، ومن خلال تجواله في بلاد اليمن لطلب الحديث على شيوخها وعلمائها، وإقامته في صنعاء، كل ذلك من شأنه أن يؤسس قاعدة أولية لمذهبه في اليمن الذي انتشر في مرحلة لاحقة من تاريخ اليمن، تحديدًا في مطلع القرن الرابع الهجري[٨٦]. حيث يذكر أن أول من أظهر مذهب الشافعي في اليمن الفقيه المحافظ موسى بن عمران المعافري (الذي ذكر في المائة الرابعة) ويشار إلى أنه روي كتاب المنتقى في السنن عن مؤلفه ابن أبي الجارود المكي[٨٧].

ومن علماء الحديث والفقه في اليمن الإمام عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ/ ٨٢٦م) الذي تتلمذ على عالم مكة عبدالملك بن جريج [٨٨] ويذكر أن عبدالرزاق كان يرحل في أعمال تجارية، حتى أنه في إحدى رحلاته تلك رحل في تجارة إلى الشام، وذكر أنه لقي كبار علمائها وسمع منهم[٨٩]. وفي هذا إشارة إلى جمعه في رحلاته بين رحلة التجارة والعلم، وأفادته من تواجده في مراكز العلم من علمائها، حتى صار إمامًا يرحل إليه في صنعاء العلماء وتلاميذ الفقه من الآفاق لفقهه ومن أجل علمه، فرحل إليه كبار العلماء مرورًا بمكة مثل: إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م) وعلي بن المديني (ت ٢٣٤هـ/ ٨٤٨م) ومحمود بن غيلان[٩٠]. أبي خيثمة زهير بن حرب[٩١].

وكان هؤلاء العلماء الذين رحلوا إلى عبدالرزاق الصنعاني قد رحلوا إليه قبل نهاية القرن الثاني الهجري ففتح لهم داره وهي فيما يبدو مكتبته الخاصة، فيها أصول الأحاديث والفقه، لينقلوا ويدونوا منها الأحاديث، وهذا يستشف من قول عبدالرزاق الصنعاني لهم: "هذا البيت ما دخلته يد غيري منذ ثمانين سنة، أسلمه إليكم بأمانة الله، على أنكم ما تقولون ما لم أقل، ولا تدخلون على حديثًا من حديث غيري، ثم أومأ إلى أحمد (ابن حنبل) وقال: أنت أمين الدين عليك وعليهم"، فأقاموا عنده حولا[٩٢]. ويشار إلى عبدالرزاق بأنه أحد أئمة الأمصار المعدودين، ومن مصنفاته "مصنف عبدالرزاق في الحديث، وله تاريخ"[٩٣]، ويذكر أنه بسبب كثرة الراحلين إلى عبدالرزاق الصنعاني قيل عنه: "لم يرحل إلى أحد بعد رسول الله ﷺ، في طلب العلم كما رحل إلى عبدالرزاق[٩٤].

ومن علماء اليمن الذين اشتهروا بعلم القراءة، قراءة القرآن في صنعاء، المقرئ بكر بن الشرود (ت بعد ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م) الذي كان قد أخذ قراءة نافع المدني (ت ١١٧هـ/ ٧٣٥م) عن عيسى بن وردان الحذاء (ت ١٦٠هـ/ ٧٧٦م) الذي كان من أقدم أصحاب نافع، وأخذ قراء كثيرون عن بكر بن الشرود، بقراءة نافع منهم محمد بن عمر السمسار[٩٥] ويذكر أن عبدالرزاق الصنعاني إمام اليمن المشهور كان قد تتلمذ على بكر بن الشرود هذا[٩٦].

ومن القراء اليمنيين من أخذ بقراءة حمزة (ت ١٥٨هـ/ ٧٧٤م) مثل: عبدالله بن صالح بن أبي غسان في صنعاء (ت بعد ٢١٠هـ/ ٨٢٥م)، وكان يقرأ أيضًا بقراءة عاصم الكوفي (ت ١٢٧هـ/ ٨٤٥م) [٩٧]. ويذكر أن قراءة عاصم، كانت قد عرفت في اليمن عن طريق أبي كرب الكوفي (ت ٢٤٧هـ/ ٨٦١م) الذي دخل اليمن، وكان تلميذًا لأبي بكر سالم بن عياش (ت ١٩٣هـ/ ٨٠٨م) أحد تلاميذ عاصم وراوي قراءته[٩٨].

أما قراءة أبي عمرو بن العلاء فيذكر أنها كانت متداولة في صنعاء في القرن الثالث الهجري، على يد أبي العكار ابن إسماعيل بن الزبير[٩٩].

وكان الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) قد أقام فترة في مكة يتلقى العلم، وشوهد في المسجد الحرام مع الشافعي[١٠٠]. ويذكر أن الإمام أحمد كان قد رحل إلى اليمن سنة (١٩٩هـ/ ٨١٤م) وكان بصحبته يحيى

ابـــن معين حيث سمعا وأخذا العلم عن إمام صنعاء المشهور عبدالرزاق الصنعاني صاحب المصنف، كما أفاد أحمد ابن حنـــبل من سماع كتب عبدالرزاق، حتى بلغ عدد الشيوخ الذين روى عنهم الإمام أحمد في "مسنده" أكثر من مائتين وثمانين[١٠١]. كما أخذ الإمام أحمد بن حنبل الحديث والفقه عن عبدالملك الذماري، قاضي صنعاء[١٠٢]. كما رحل إلى عـــدن للقـــاء فقيهها إبراهيم بن أبان ليأخذ عنه الحديث فلم يجده[١٠٣] ويشار إلى إبراهيم بن أبان كان فقيهًا محدثًا. ويقـــول فيه الشرجي "يكفيه فضيلة ارتحال الإمام أحمد بن حنبل إليه[١٠٤]". ويشير الجندي إلى أحمد بن حنبل بقوله: "كـــان ذا علم شهير وفقه كثير، أحد أعيان الإسلام، وفضلاء الأنام، وكتابه "المسند" وما جمع فيه من الأحاديث لم تتفق لغيره، يدل على تميزه على سائر الفقهاء والمحدثين[١٠٥].

ومـــن المحدثـــين من عدن محمد بن يحيى بن أبي عمر العدني (ت ٢٤٣هـــ/ ٨٥٧هـــ)، الذي تولى القضاء بها، وسكن مكة فسمع من كبار المحدثين أمثال: مسلم ابن حجاج القشيري، وأبي عيسى الترمذي وقال: حججت ستين حجة ماشيا، وقيل حج سبعا وسبعين حجة وصار شيخ الحرم في زمانه[١٠٦].

ومـــن علماء الكوفة في الحديث أبوكريب بن محمد بن العلاء (ت ٢٤٧هـــ/ ٨٦١م)، كان قدم صنعاء وأقام فيها، وأخذ عن علمائها، وأدار بعض الحوارات العلمية مع بعض علمائها مثل عبدالوهاب بن همام الصنعاني[١٠٧].

ويذكر أن الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـــ/ ٨٦٩م) كان قد دخل مدينة ذمار من اليمن[١٠٨].

وكان الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي من كبار المحدثين قد رحل إلى اليمن في النصف الثاني مـــن القرن الثالث، ودخل صنعاء، وسمع من أصحاب عبدالرزاق من أمثال: أسحق بن إبراهيم الدبري، وإبراهيم ابن برة[١٠٩].

ومن النحويين الذين رحلوا إلى اليمن سليمان بن معبد أبي داود السنجي المروزي (ت ٢٥٧هـــ/ ٨٧١م) الذي رحل إلى بلاد الحجاز ثم إلى اليمن، حيث كان قد سمع من عبدالرزاق بن همام الصنعاني[١١٠].

ومـــن عـــلماء اليمن في القرن الثالث محمد بن عبد الأعلى الصنعاني الذي روي عنه الترمذي (ت ٢٧٩هـــ/ ٨٩٢م)، وكان محمد بن الأعلى الصنعاني له رحلات إلى البصرة[١١١].

ويذكـــر أن أسحق بن إبراهيم الدبري (ت ٢٨٧هـــ/ ٩٠٠م)، كان إمامًا حافظًا أخذ عن علماء صنعاء مثل عبدالرزاق، وقد رحل إليه الفضلاء، وممن رحل إليه، اسحق بن إبراهيم النحوي[١١٢].

ويشـــار إلى أن أهـــل اليمن في المائة الثالثة قبل دخول الإمام الهادي يحيى بن الحسين سنة (٢٨٠هـــ/ ٨٩٣م) وانتشـــار دعوته، وقبل ظهور دعوة علي بن الفضل القرمطي، كانوا إما "مالكية وإما حنفية وهو الغالب" إلى وقت ظهور تصانيف الشافعية بفقهاء مكة والمدينة[١١٣].

ودخل إمام الزيدية الإمام الهادي يحيى بن الحسين صنعاء سنة (٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)[١١٤] وكان قدم من الحجاز، اجتمع إليه في المسجد الجامع في صنعاء قدر سبعين فقيهًا، ورأسهم شيخهم يحيى بن عبدالله النقوي، في مناظرة مع يحيى بن الحسن[١١٥].

وتوفي الإمام الهادي يحيى بن الحسين، إمام الزيدية سنة (٢٩٨هـ/ ٩١١م)[١١٦]، ومن مؤلفاته: الأحكام وهو مجلدان في الفقه، وكتاب المنتخب في الفقه[١١٧]، ويذكر أنه عمل على تفسير القرآن من سورة (المنافقون في سورة النبأ) حيث أتم ما كان قد بدأه جده القاسم وعمه محمد[١١٨]، وهو تفسير بالرأي (تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله)[١١٩].

ومن النحويين الذين رحلوا إلى مكة ثم صنعاء، يوسف بن يحيى بن يوسف (ت ٢٨٨هـ/ ٩٠٠م) رحل فسمع بمكة من علي بن عبدالعزيز، وبصنعاء من أبي يعقوب الدبري، صاحب عبدالرزاق، وكانت وفاة يوسف النحوي هذا بالقيروان، ويشار إليه بأنه كان "عالمًا حافظًا للغة، بصيرًا بالعربية، إمامًا، عالمًا جامعًا لفنون من العلم"[١٢٠].

ويذكر أن إبراهيم بن أحمد الشيباني الرياضي، من بغداد كان قد لقي جملة من مشاهير الشعراء في وقته، وكان من الرحالة الذين طافوا البلاد، ومنها الحجاز واليمن، حتى استقر به المطاف بالقيروان، حيث توفي بها سنة (٢٩٨هـ/ ٩١١م)[١٢١].

ومن علماء اليمن المشهورين لسان اليمن الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، المولود سنة (٢٨٠هـ/ ٨٩٣م) بصنعاء في أسرة كانت تعمل بالتجارة، وكان أبوه رحالاً تاجرًا ومن جملة تجارته الفضة، دخل الكوفة، والبصرة، وبغداد، وعمان ومصر[١٢٢].

وكان الهمداني نفسه، يعمل مع أبيه جمالاً، فكثرت رحلاته، ولكنه في إحدى رحلاته طاب له المقام بمكة فجاور فيها، وتلقى علم الحديث والفقه عن علمائها، كما اقتنى خلال مجاورته في مكة كثيرًا من الكتب كدواوين الشعر، ومؤلفات ابن الكلبي في الأنساب وغيرها[١٢٣] كما كان الهمداني يحج مرات عديدة، ويجاور في مكة يأخذ عن مشيختها، ويأخذون عنه، حتى "طار صيته ونفذت كتبه إلى الأندلس، وإلى الشرق والغرب"[١٢٤].

وكان الهمداني قد تلقى العلم في مكة على الخضر بن داود وذلك في سنة (٣٠٧هـ/ ٩٢٠م) وهو من رواة السيرة، كما التقى الهمداني، واجتمع في مكة بأبي علي الهجري، حيث نقل الهمداني عنه نصوصًا شعرية لبعض المواقع مثل: ذات غسل وجزالي[١٢٥]، وهذا يشعر بتواصل الصلات العلمية بين اليمن والحجاز، وفي شتى جوانب العلوم المتداولة آنذاك.

وكان أبوبكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) يختلف إلى صنعاء وبغداد، وهو أحد عيون العلماء في اللغة العربية[١٢٦].

ويشار إلى أن الزجاجي عبدالرحمن بن اسحق (ت ٣٣٧هـ/ ٩٤٩م) كان قد صنف كتاب "الجمل" في مكة، فاصبح كتابه هذا متداولاً في بلدان كثيرة منها الحجاز واليمن[١٢٧].

ويذكر أن الفقيه أبا منصور الخراساني كان في اليمن سنة (٣٣٩هـ/ ٩٥١م)، كان قد وصل إلى عدن، وأن أحد المؤدبين فيها كان قد سأله عن أبي العباس بن دريد، فأجابه بأنه ما زال حيًا[١٢٨].

وكان اسحق بن إبراهيم الفارابي (ت ٣٥٠هـ/ ٩٦١م)، صاحب "ديوان الأدب" يقال بأنه خال الجوهري الملكي أو الجوهري خاله، ممن رحل إلى اليمن، وسكن زبيد، وبها صنف كتابه المذكور، ومات اسحق بن إبراهيم هذا قبل أن يروى عنه كتابه "ديوان الأدب"[١٢٩].

ومن فقهاء اليمن عبدالله بن علي من آل زرقان (الزرقاني) كان قد أرتحل إلى مكة (سنة ٣٥٣هـ/ ٩١٤م) فسمع فيها الأسيوطي، كما سمع في رحلته إلى مكة أيضًا عن أبي العباس الكندي في المسجد الحرام[١٣٠] ولما قدم أبوزيد المرزوي إلى ذمار من أرض اليمن أرتحل الزرقاني غليه فأخذ عنه صحيح البخاري، وأخذ عن الزرقاني جماعة منهم: القاسم بن محمد القرشي، وكان هذا من الأئمة المعدودين في اليمن، وهو من المتقدمين في نشر مذهب الشافعي[١٣١].

وكان أبوالحسن المغيرة بن عمرو بن الوليد العدني أخذ بمكة سنن أبي قرة عن أبي سعيد المفضل الجندي، وذلك سنة (٣٦٥هـ/ ٩٧٥م)، وكان يعرف بالتاجر فيقال: المغيرة العدني التاجر[١٣٢].

ويذكر أن القاسم بن محمد بن عبدالله الجمحي القرشي من مكة[١٣٣] (ت ٤٣٧هـ/ ١٠٤٤م)، كان قد سكن قرية سهفنة من اليمن[١٣٤] وانتشر عن طريقه مذهب الشافعي في مخلاف الجند وصنعاء وعدن، ومنه استفاد فقهاء هذا المذهب في هذه البلاد، وفي قريته سهفنة، وأخذ عنه شافعية المعافر ولحج وأبين، وأهل الجند والسحول، وأحاظة، وعنّة، ووادي ظبا. وكان القاسم هذا قد تفقه وتعمل في وسط المائة الرابعة، وفي البداية كان قد تفقه علي أبي بكر بن المضرب في زبيد باليمن فتفقه به بمختصر المزني، وشئ من شروحه[١٣٥] كما تفقه بالشيخ عبدالله بن علي من آل زرقان، وسمع من عبدالعزيز بن يحيى المعافري من حرازة. وكان للقاسم بن محمد القرشي رحلة إلى مكة سنة (٣٨٨هـ/ ٩٩٨م) لقي فيها أبا بكر أحمد بن إبراهيم المروزي الفقيه، وأخذ عنه كتاب السنن لأبي داود وموطأ مالك بن أنس[١٣٦]، ثم رجع في السنة نفسها إلى قريته سهفنة حيث أخذ عنه العلماء فيها "مختصر المزني" بروايته[١٣٧]. كما أخذ القاسم بن محمد القرشي عن المراغي (كان موجودًا بمكة سنة ٣٨٨هـ) [١٣٨] "سنن المزني"، "وسنن الربيع"، ومؤلفات المراغي في الكلام. وكان القاسم قد جمع مع الفقه والحديث والكلام وأصول الفقه علم القراءات ومعاني القرآن[١٣٩]. فكان فقيهًا عالمًا جمع بمجلسه القرباء والبعداء، وأخذ عنه العلم خلق كثير"[١٤٠].

ومن الذين رافقوا القاسم بن محمد القرشي في رحلاته إلى الحجاز واليمن الفقيه أحمد بن عبدالله الصعبي

(ت ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م)[١٤١]، وكان ذلك سنة ٣٨٨هـ[١٤٢].

ومن فقهاء اليمن أبو الفتح يحيى بن عيسى بن ملامس (ت ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م)، الذي تفقه على الحسين بن جعفر المراغي، ومحمد بن يحيى بن سراقة المعافري (ت ٤١٠هـ/ ١٠١٩م). وارتحل ابن ملامس إلى مكة وجاور فيها وشرح "المختصر للمزني" شرحه المشروح في اليمن وذكر في أوله أنه شرحه في مكة في أربع سنين مقابلاً الكعبة الشريفة، وكان شرحه للمختصر من كتب أبي علي بن أبي هديرة وكتب أبي ساحق المروزي، وكتب أبي علي الطبري. ويشار إلى أن ابن ملامس هذا كان "ذا مال نكاحا" تزوج في أربع سنين في مكة ستين إمرأة[١٤٣]. ويذكر أنه لقي الإمام أبا حامد الإسفراييني في مكة، وحضر معه مجلس مذاكرة فأعجب الإسفراييني بعلم ابن ملامس هذا، فاقترح عليه أن يذهب معه إلى بغداد، فقال له: "ما أنت إلا ذكي فاهم فطن تصلح لطلب العلم، فهل لك بالرواح معي إلى بغداد، وأجعلك مُلقي مدرستي وأكبر أصحابي عندي"، إلا أن يحيى بن ملامس اعتذر للاسفراييني بأنه لم يخرج من اليمن على هذه النية[١٤٤].

الخلاصة

بدأت الصلات العلمية بين الحجاز واليمن منذ وقت مبكر من تاريخ الدعوة الإسلامية زمن النبي ﷺ حيث أنه وبعد إرسال النبي ﷺ لعماله إلى اليمن بدأ انتشار الإسلام وعلومه ومبادئه من خلال تعليم هؤلاء الصحابة، الناس في اليمن: القرآن الكريم، والحديث، والتفقه في الدين، ثم بدأت هذه العلوم تتعمق في مراكز العلم في اليمن في مساجد: صنعاء، وعدن، والجند، وزبيد، وحضرموت، وغيرها، حيث تتلمذ اليمنيون على صحابة رسول ﷺ.

ومن الأمور الأساسية التي عززت هذا التواصل، وهذه الصلات العلمية بين الحجاز واليمن رحلة اليمنيين إلى مكة للحج، بما يوفره هذا الموسم السنوي الكبير، للالتقاء بعلماء الحجاز في مكة والمدينة، وغيرهم من علماء الأمة، والإفادة من علومهم والأخذ عنهم، حتى برز من اليمنيين علماء مشهورون من أمثال: طاووس، وابنه عبدالله، وعطاء بن أبي رباح، ووهب بن منبه، وغيرهم، ولذلك كانت فترة ما قبل الدولة العباسية فترة أساسية في تهيئة وازدياد الصلات العلمية بين الحجاز واليمن، وبدون انقطاع.

ولقد ازدادت الصلات العلمية بين الحجاز واليمن ابتداء من ١٣٢هـ- ٤٠٠هـ ازديادًا ملحوظًا، وهذا ما رصده البحث من خلال أسماء العلماء العديدين الذين انتقلوا من الحجاز إلى اليمن، أو من اليمن إلى الحجاز، حيث تبادلوا علومهم ومعارفهم، بل ومؤلفاتهم، ونشروا علمهم وأفاد منهم عامة الناس.

ومن الواضح أن الصلات العلمية خلال فترة البحث بين الحجاز واليمن، كانت قد تركزت بداية حول علوم القرآن والحديث، والفقه، ثم علوم اللغة، وربما علم الكلام، ولكن على نطاق ضيق في مرحلة لاحقة.

وأظهر البحث أن الحجاز (مكة، والمدينة) استقطبت العديد من طلبة العلم من اليمن، بل مشاهير علماء اليمن أمثال: أبي قرة موسى بن طارق الزبيدي "صاحب السنن" ولسان اليمن الحسن بن أحمد الهمداني، صاحب التصانيف النفسية والمشهورة مثل: صفة جزيرة العرب، وكتاب الإكليل، والدامغة، والجوهرتين العتيقتين، وهذا يظهر أن الحركة العلمية بين الحجاز واليمن كانت مثل هذه المؤلفات ثمارها، ونتاجها.

كمـــا بـــين البحث أن اليمن بمراكزه الحضارية خلال فترة البحث، مثل (صنعاء، وعدن) وغيرهما، استقطب مشـــاهير العلماء من الحجاز، أو من العلماء الذين مروا من الحجاز إلى اليمن مثل: أبي عمرو بن العلاء، وابن جريج، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، ومعمر بن رشاد، والشافعي، وأحمد بن حنبل، والهادي يحيى بن الحسين، وغيرهم.

ونتـــيجة لتلك الصلات العلمية بين الحجاز واليمن خلال فترة البحث دخلت إلى اليمن أشهر القراءات للقرآن الكريم مثل: قراءة نافع، وقراءة عاصم، وقراءة حمزة، وقراءة أبي عمرو بن العلاء.

أمـــا المذاهب الدينية التي دخلت اليمن نتيجة للصلات العلمية بين الحجاز واليمن خلال فترة البحث، فأهمها: مذهـــب الإمـــام مالك، ومذهب أبي حنيفة، ومذهب الشافعي، ثم مذهب الزيدية. والمذهبان الأخيران هما المذهبان السائدان الآن في أرجاء اليمن.

التعليقات

(١) انظـــر: محمـــد بن علي الأهدل، *نثر الدر المكنون من فضائل اليمن الميمون* (مصر: مطبعة زهران، بالتربيعة ١٣٥٠هـــ)، ٧٥-٨٧؛ والهمداني، *الإكليل*، ٢: ٤٠٣؛ وانظر:
Abd al- Muhsin al madaj, *The yemen In Eearly Islam*, (London: 1988), p.9.

(٢) ابـــن سعد، أبوعبدالله محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـــ/ ٨٤٤م)، *الطبقات الكبرى*، باعتناء إحسان عباس، ٩ج، (بيروت: دار صادر)، ١: ٣٢٤، ٣٤٥، ٥: ٥٢٤؛ والشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد محمد، *اليمن في صدر الإسلام* (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧م)، (مقدمـــة)، ٢١٤؛ وانظر: أبوجبلة، عامر جادالله، *تاريخ التربية والتعليم في اليمن في القرون الثلاثة الأولى للهجرة*، رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف أ.د. صالح درادكة، الجامعة الأردنية (١٩٩٧م)، ٨٠.

(٣) الطـــبري، أبـــو جعفـــر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـــ/ ٩٢٢م)، *تاريخ الأمم والملوك*، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ١١ج (بيروت: دار سويدان، ١٩٦٧م)، ٣: ١٢٨؛ وانظر: ٢: ٥٣٨؛ والرازي، أحمد بن عبدالله الصنعاني (ت ٤٦٠هـــ/ ١٠٦٧م)، *تاريخ مدينة صنعاء*، تحقيق: حسين عبدالله العمري، وعبدالجبار، زكار، ط١(صنعاء: ١٩٧٤م)، ٧٨- ٧٩، ١٤٠- ١٤١.

(٤) الـــرازي، *تـــاريخ مدينة صنعاء*، ٢٤٩؛ والجعدي، عمر بن علي بن سمرة (ت بعد ٥٨٦هـــ/ ١١٩٠م)، *طبقات فقهاء اليمن*، تحقـــيق: فـــؤاد ســـيد، ط٢ (بـــيروت: دار الكتـــب العلمـــية، ١٩٨١م)، ٤٤؛ والخزرجي، أبوالحسن علي بن الحسن (ت ٨١٢هـــ/ ١٤٠٩م)، *الكفاية والأعلام "الفصول الخمسة الأولى" اليمن في عهد الولاة*، تحقيق: راضي دغفوس، كليـــة الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة التونسية (تونس: ١٩٧٩م)، ٧٣.

(٥) الشــرجي، أبوالعباس أحمد بن أحمد بن عبداللطيف (ت ٨٩٣هـ/ ١٤٨٧م)، *طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص*، ط١ (صـنعاء: الــدار اليمنـية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م)، ١٠٩؛ والجندي، أبوعبدالله بهاء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب (ت ٧٣٢هـ/ ١٣٣١م)، *السلوك في طبقات العلماء والملوك*، ج١، تحقيق محمد الأكوع، ط١ (صنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٩٩٣م)، ١: ٨٤.

(٦) الأهدل، محمد، *نثر الدرر الكنون*، ٧٣، ٧٤؛ والرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٢٩٥.

(٧) الوصـابي، وجـيه الدين الحبيشي (ت ٧٨٢هـ/ ١٣٨٠م)، *تاريخ وصاب*، الاعتبار في التواريخ والآثار، ط١ (صنعاء: مركز الدراسات اليمنية، ١٩٧٩م، ١١؛ وجرادة، محمد سعيد، *الأدب والثقافة في اليمن عبر العصور*، لجنة نشر الكتاب اليمني، عدن (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٧م)، الأكوع، محمد، *الوثائق السياسية اليمنية من قبيل الإسلام إلى سنة ٣٣٢هـ*، ط١ (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٦م)، ٩٠.

(٨) ابـن عساكر، علي بن الحسين (ت ٥٧١هـ/ ١١٧٥م)، *تهذيب تاريخ دمشق*، عبدالقادر بدران، ٧ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩م)، ٧: ١٦٣؛ والجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٤٤.

(٩) الأهـدل، بدر الدين أبوعبدالله الحسين بن عبدالرحمن بن محمد، (ت ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م)، *تحفة الزمن في تاريخ اليمن*، تحقيق: عبدالله محمد الحبشي، ط١ (بيروت: منشورات المدينة، ١٩٨٦م)، ٤٧.

(١٠) ابـن حيان، محمد بن حيان البستي (ت ٣٥٤هـ/ ٩٠٥)، *كتاب مشاهير علماء الأمصار*، عني بتصحيحه، م. فلا يشهر (دار الكتب العلمية د. ت)، ١٢٤.

(١١) الجـندي، *الســلوك*، ١: ١٢؛ والأهدل، *تحفة الزمن*، ٧٤؛ والشرجي، *طبقات الخواص*، ٣٤١؛ والرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٤٤٠، وابن حيان، *كتاب مشاهير علماء الأمصار*، ١٢٤.

(١٢) انظـر: غـانم، محمد عبده، *اليمن في الشعر غير اليمني حتى أواخر العصر العباسي*، مجلة الإكليل، العدد الخامس، السنة الأولى، ١٩٨١م، ٢٦- ٢٧.

(١٣) الأصفهاني، أبوالفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/ ٩٠٦م)، *الأغاني*، ٢٤ج، طبعة دار الكتب، صورها مؤسسة جمال للطابعة والنشـر (بـيروت: دار إحـياء التراث العربي، ١٩٦٣م)، ٣: ٣٩٩؛ والشامي، أحمد محمد، *من الأدب اليمني* (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٤م)، ٣١٨.

(١٤) الجندي، *السلوك*، ١: ٩٤؛ وابن سعد، *الطبقات*، ٥: ٤٨٩.

(١٥) ابـن سعد، *الطبقات*، ٢: ٣٦٧، والفقي، عصام الدين، *اليمن في ظل الإسلام منذ فجره حتى قيام دولة بني رسول*، ط١ (دار الفكر العربي، ١٩٨٢م)، ٣١٢.

(١٦) الشرجي، *طبقات الخواص*، ١٥٩؛ والجندي، *السلوك*، ١: ٩٣.

(١٧) الجندي، *السلوك*، ١: ٩٦؛ والشرجي، *طبقات الخواص*، ١٥٩.

(١٨) الحنبلي، ابن العماد (ت ١٠٧٩هـ/ ١٦٦٨م)، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، ٨ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ١: ١٣٠؛ وأبوجـبلة، عامـر جادالله، *تاريخ التربية والتعليم في صدر الإسلام*، ط١، رسالة ماجستير بإشراف أ.د. عبدالعزيز الدوري، الجامعة الأردنية، المؤلف (عمان: ١٩٩٨م)، ١٢٩- ١٣٠.

(١٩) الجعــدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٥٨- ٥٩؛ وابن حيان، *كتاب مشاهير علماء الأمصار*، ١٩٢؛ والرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٣٦٠.

(٢٠) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٤٤٩؛ الجندي، *السلوك*، ١: ١١٨.

(٢١) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٤٤٣؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١١٤.

(٢٢) الــرازي، *تــاريخ مدينة صنعاء*، ٢٢٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٩، ٢٩٦؛ والأهدل، *تحفة الزمن*، ٦٢؛ والحميري، نشوان بن سعيد (ت ٥٧٣هــ/ ١١٧٧م)، *منتخبات في أخبار اليمن من كتاب شمس العلوم ودواء كلام العــرب من الكلــوم*، اعتنى بنسخها وتصــحيحها عظــيم الديــن أحمد، ط٣ (صنعاء: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٦م)، ١١٥؛ والحميري، نشوان بن سعيد (ت ٥٧٣هــ/ ١١٧٧م)، *الحور العين*، تحقيق: كمــال مصطفى، ط٢ (بيروت: دار أزال للطباعة والنشر والتوزيع، وصنعاء: والمكتبة اليمنية، ١٩٨٥م)، ١١٥، ٢٦٥؛ وابن حيان، كتاب *مشاهير علماء الأمصار*، ١٢٢- ١٢٣.

(٢٣) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٥٢؛ والرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٤٥١؛ والشرجي، *طبقات الخواص*، ٣٥٦- ٣٥٧.

(٢٤) الأهدل، *نثر الدرر المكنون*، ٢٨.

(٢٥) ابن حيان، *كتاب مشاهير علماء الأمصار*، ١٩٢.

(٢٦) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٢٩٨.

(٢٧) الجندي، *السلوك*، ١: ١١٣؛ والأهدل، *تحفة الزمن*، ٧٥.

(٢٨) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٥٩- ٦٠؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١١٣.

(٢٩) الجــندي، *السلوك*، ١: ١١٩؛ والرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٣٥٥؛ والأهدل، *تحفة الزمن*، ٧٩؛ والشرجي، *طبقات الخواص*، ١٦٠- ١٦١؛ والجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٥٦.

(٣٠) انظر: الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٦- ١٣٧.

(٣١) الجعدي، *طبقات فقهات اليمن*، ٦٦؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١٢٣؛ والرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٣٥٠.

(٣٢) الجندي، *السلوك*، ١: ١٢٣.

(٣٣) انظر: الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٦.

(٣٤) ابــن النديم، محمد بن اسحق (ت ٤٣٨هــ/ ١٠٤٦م)، *الفهرست*، تحقيق: رضا تجدد، (طهران: ١٩٧١م)، ٣٠- ٣١؛ وابن سعد، *الطبقات*، ٦: ٣٤٢، ٣٨٥.

(٣٥) أبــو مخــرمة، عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد، *تاريخ ثغر عدن*، الجزء الأول: قسمان (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٦م)، ق٢، ١: ١٨٧.

(٣٦) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٣٠٣؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١٢٥.

(٣٧) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٣٠٧.

(٣٨) ابن النديم، *الفهرست*، ٤٥، ٤٦؛ وابن العماد، *شذرات الذهب*، ١: ١٢٦؛ وانظر:

Georg Magdisi, *The rise of* Edinburgh University *Colleges*. D. G. (1962), p.123.

(٣٩) الجــندي، *الســلوك*، ١: ١٢١، ١٣٠؛ و الخزرجي، أبوالحسن علي بن الحسن (٨١٢هــ/ ١٤٠٩م)، *العقد الفاخر الحسن في طــبقات أكابر اليمن*، مخطوط (استكمال للكتاب طراز أعلام الزمن وبنفس الرقم) (٢٣٣ ورقة)، مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، ق٦٩.

(٤٠) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٧؛ الجندي، *السلوك*، ١: ١٣٨.

(٤١) الجندي، *السلوك*، ١: ١٣٨.

(٤٢) الشيرازي، أبو اسحق إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)، *طبقات الفقهاء*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠م)، ٧١؛ وانظر: الأزرقي، أبوالوليد محمد بن عبدالله بن أحمد (ت بعد ٢٢٣هـ/ ٨٣٧م)، *أخبار مكة*، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، ٢ج ، ط٣ (بيروت: دار الأندلس للتوزيع، ١٩٨٣م) ، ١: ١١٤، ٣٧٧.

(٤٣) الجندي، *السلوم*، ١: ١٣٠؛ والأهدل، *تحفة الزمن*، ٨٩.

(٤٤) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٤.

(٤٥) الخزرجي، أبوالحسن علي بن الحسن (٨١٢هـ/ ١٤٠٩م)، *طراز أعلام الزمن في طبقات أعيان اليمن*، مخطوط في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، رقم ٢٥٨٦، ق١٢٤.

(٤٦) الجندي، *السلوك*، ١: ١٢٩؛ ويحي بن الحسين (ت ١١٠٠هـ/ ١٦٨٨م)، *طبقات الزيدية الصغرى* (٤٢٢ ورقة) مخطوط مصور لدى الدكتور عبدالرحمن الشجاع، قسم التاريخ، جامعة صنعاء، اطلعت عليه بتاريخ ١٩٩٤/٢/٢٦م، (مخطوط) ق٢٥.

(٤٧) الجندي، *السلوك*، ١: ١٤٧؛ والفقهي، عصام الدين، *اليمن في ظل الإسلام*، ٣١٥.

(٤٨) انظر: إسماعيل الأكوع، *مدخل إلى معرفة هجر العلم ومعاقلة في اليمن*، *التربية العربية الإسلامية*، "المؤسسات والممارسات" (عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩٠م)، ٣: ١٠٤٠.

(٤٩) الشيرازي، *طبقات الفقهاء*، ٦٨؛ وانظر: ابن حيان، *كتاب مشاهير علماء الأمصار*، ١٤٠.

(٥٠) انظر: الشيرازي، *طبقات الفقهاء*، ٩٤.

(٥١) ابن سعد، *الطبقات*، ٥: ٤٩٧؛ والخزرجي، *العقد الفاخر الحسن*، "مخطوط" ق١٦١- ١٦٢.

(٥٢) الجندي، *السلوك*، ١: ١٣٩؛ الهمداني، أبومحمد الحسن بن أحمد يعقوب (ت ٣٥٠- ٣٦٠هـ/ ٩٦١- ٩٧٠م)، *صفة جزيرة العرب*، تحقيق محمد الأكوع، ط٣ (صنعاء، بيروت: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٨٣م)، ١٠٣.

(٥٣) الهمداني، *صفة جزيرة العرب*، ٩٤، وهامشها.

(٥٤) السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ/ ١٥٢٤م) *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ٢ج، ط٢ (دار الفكر، ١٩٧٩م)، ١: ٢٤٩.

(٥٥) ابن المعتز، عبدالله (ت ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م)، *طبقات الشعراء*، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، ط٤ (دار المعارف، ١٩٨١م)، ١١٩.

(٥٦) الأصفهاني، *الأغاني*، ١٨: ١٩٣.

(٥٧) ابن المعتز، *طبقات الشعراء*، ١٢٠.

(٥٨) السيوطي، *بغية الوعاة*، ١: ٢٤٩.

(٥٩) انظر: الجندي، *السلوك*، ١: ١٥٩؛ والأزرقي، *أخبار مكة*، ٢: ٩٧.

(٦٠) أبومخرمة، *تاريخ ثغر عدن*، ق٢، ١: ٩٣- ٩٤.

(٦١) أبومخرمة، *تاريخ ثغر عدن*، ٩٤.

(٦٢) أبومخرمة، *تاريخ ثغر عدن*، ٩٤.

(٦٣) أبومخرمة، *تاريخ ثغر عدن*، ٩٤.

(٦٤) أبومخرمة، *تاريخ ثغر عدن*، ٩٤.

(٦٥) أبومخرمة، *تاريخ ثغر عدن*، ٩٤.

(٦٦) الهمداني، *صفة جزيرة العرب*، هامش ١٠١.

(٦٧) الهمداني، *صفة جزيرة العرب*، ١٠٠؛ والحجري، محمد بن أحمد، *مجموع بلدان اليمن وقبائلها*، تحقيق: وتصحيح ومراجعة إسماعيل بن علي الأكوع، ٤ج، في مجلدين، ط١ (صنعاء: منشورات وزارة الإعلام والثقافة، ١٩٨٤م)، مج١، ١: - ٢: ٣٤٥.

(٦٨) انظر: خليفة، ربيع حامد، *منبر خشبي نادر في الجامع الكبير في مدينة ذمار*، مجلة الاكليل، العدد الأول، السنة السادسة (١٩٨٨م)، ١٠٢؛ و السياغي، حسين، *معالم الآثار اليمنية* (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمنية، ١٣٩٠هـ)، (مقدمة)، ٨٢- ٩٣؛ والحجري، محمد، *مجموع بلدان اليمن وقبائلها*، مج١، ١- ٢: ٣٤١.

(٦٩) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٩؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١٤٠؛ والأهدل، *تحفة الزمن*، ١٩٩.

(٧٠) الأهدل، *تحفة الزمن*، ٩٩.

(٧١) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٩؛ و ابن الجزري، أبوالخير محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ/ ١٢٩٤م)، *غاية النهاية في طبقات القراءة*، باعتناء ج برجستر اسر، ج٢، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م)، ٢: ٣١٩؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١٤٠.

(٧٢) الجندي، *السلوك*، ١: ١٤٠.

(٧٣) الجندي، *السلوك*، ١: ١٤٠.

(٧٤) انظر: الشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد محمد، *الحياة العلمية في اليمن في القرنين الثالث والرابع للهجرة*، رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف أ.د. يوسف علي يوسف، جامعة الأزهر (القاهرة: ١٩٨٦م)، ٢٧١- ٢٧٢.

(٧٥) الأكوع، إسماعيل، *مدخل إلى معرفة هجر العلم ومعاقله في اليمن*، *التربية العربية الإسلامية*، المؤسسات والممارسات، ١٠٤٠.

(٧٦) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ١٣٧.

(٧٧) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ١٣٥، ١٤٠.

(٧٨) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ١٣٨؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١٥١؛ والأهدل، *تحفة الزمن*، ١١٠.

(٧٩) يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد بن علي (ت ١١٠٠هـ/ ١٦٨٨م)، *غاية الأماني في أخبار القطر اليماني*، تحقيق: سعيد عبدالفتاح عاشور، مراجعة محمد مصطفى زيادة (القاهرة: دار الكتاب العربي للطابعة والنشر، ١٩٦٨م)، ١: ١٤٥.

(٨٠) الجندي، *السلوك*، ٢: ١٥١؛ ويحيى بن الحسين، *غاية الأماني*، ١: ١٤٤؛ ابن سعد، *الطبقات*، ٥: ٥٤٨؛ وصالح، محمد أمين، *تاريخ اليمن الإسلامي*، ٢١٧.

(٨١) يحيى بن الحسين، *غاية الأماني*، ١: ١٤٥.

(٨٢) الفقي، عصام، *اليمن في ظل الإسلام*، ٣١٣.

(٨٣) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٦؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١٦١.

(٨٤) يحيى بن الحسين، *غاية الأماني*، ١: ١٤٥.

(٨٥) الشيرازي، *طبقات الفقهاء*، ١٠٣؛ الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٨١.

(٨٦) العمـــري، حسين، *الشافعية في اليمن*، *الموسوعة اليمنية*، ج٢، ط١ (صنعاء: ١٩٩٢م)، ٢: ٥٤٢؛ والفقي، عصام الدين، *اليمن في ظل الإسلام*، ٣١٨.

(٨٧) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٨٠– ٨١؛ والشيرازي، *طبقات الفقهاء*، ١٠٠.

(٨٨) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٧– ٦٨.

(٨٩) الحموي، ياقوت (ت ٦٢٦هــ/ ١٢٢٨م)، *معجم البلدان*، ٤ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥م)، ٣: ٤٢٨؛ والذهبي، أبوعبدالله شمـــس الديـــن محمد (ت ٧٤٨هــ/ ١٣٤٧م)، *تذكرة الحفاظ*، ٤ ج ، ط٣ (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٧م)، ١: ٣٦٤.

(٩٠) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٧– ٦٨.

(٩١) الحمـــوي، ياقوت، *معجم البلدان*، ٣: ٤٢٨؛ والأهدل، *تحفة الزمن*، ٨٧، ويحيى بن الحسين، *غاية الأماني*، ١: ١٨؛ وجرادة، محمد سعيد، *الأدب والثقافة في اليمن عبر العصور*، ٥٩.

(٩٢) الحموي، ياقوت، *معجم البلدان*، مادة "صنعاء"، ٣: ٤٢٨.

(٩٣) الجندي، *السلوك*، ١: ١٢٨؛ وحاشيتها، ١٢٩.

(٩٤) الجندي، *السلوك*، ١: ١٢٨؛ والخزرجي، *طراز أعلام الزمن*، (مخطوط) ق ١٤٠.

(٩٥) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٧.

(٩٦) الهمـــداني، أبومحمـــد الحســـن بن أحمد يعقوب (ت ٣٥٠– ٣٦٠هــ/ ٩٦١– ٩٧٠م)، *الإكليل*، الجزء الأول، تحقيق محمد الأكوع، ط١ (بيروت: ١٩٨٦م)، ١: ٤١٨– ٤١٩؛ وانظر: الأهدل، *تحفة الزمن*، ٩٣.

(٩٧) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٣٠٥.

(٩٨) ابـــن خلكـــان، أبوالعـــباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت ٦٨١هــ/ ١٢٨٢م)، *وفيات الأعيان*، تحقيق: إحسان عباس، ٨ج (بيروت: دار صادر، دار الثقافة، ١٩٦٨– ١٩٧٨م)، ٢: ٣٥٣.

(٩٩) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٣٠٧.

(١٠٠) الشيرازي، *طبقات الفقهاء*، ٧٣.

(١٠١) انظر: الخزرجي، *طراز أعلام الزمن* (مخطوط) ق٧٦؛ ومعروف، بشار عواد، مادة "أحمد بن حنبل" *موسوعة الحضارة الإسلامية*، (حرف الألف)، (١٩٩٣م)، ٣٥٠.

(١٠٢) الجندي، *السلوك*، ١: ١٣٨؛ ويحيى بن الحسين، *طبقات الزيدية الصغرى*، (مخطوط)، ق٢٧.

(١٠٣) الخزرجي، *طراز أعلام الزمن*، (مخطوط)، ق٧٦، ق١١١؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١٣٥.

(١٠٤) الشرجي، *طبقات الخواص*، ١٢٩؛ وانظر: أبومخزمة، *تاريخ ثغر عدن*، ق٢، ١: ٦٤؛ والجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٦٦.

(١٠٥) الجندي، *السلوك*، ١: ١٣١؛ انظر: الأهدل، *تحفة الزمن*، ٨٩.

(١٠٦) الهمداني، *صفة جزيرة العرب*، ٩٤ وهامشها؛ والجندي، *السلوك*، ١: ١٣٦.

(١٠٧) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٣٤؛ وعبدالرحمن محمد، *الحياة العلمية في اليمن*، ١٥٩.

(١٠٨) الحموي، ياقوت، *معجم البلدان*، ٣: ٧.

(١٠٩) الرازي، *تاريخ مدينة صنعاء*، ٩٠، ٢٦٥، ٣٨٧، ٣٩٠؛ وعبدالرحمن بن محمد، *الحياة العلمية في اليمن*، ٢٥٨.

(١١٠) القفطي، جمال الدين علي بن يوسف (ت ٦٢٤هـ/ ١٢٢٦م)، *أنباه الرواة على أنباه النحاة*، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ٤ ج، ٢: ٢٠- ٢١.

(١١١) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٧٣؛ والاهدل، *تحفة الزمن*، ١٠٣.

(١١٢) الحجري، محمد، *مجموع بلدان اليمن وقبائلها*، مج١، ١-٢: ٣٢٦.

(١١٣) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٥٥، ٧٩.

(١١٤) العقيلي، محمد، *تاريخ المخلاف السليماني*، ط٢ (الرياض: منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٩٨٢م)، ٣٢٤.

(١١٥) يحيى بن الحسين، *طبقات الزيدية الصغرى*، (مخطوط)، ق٤٤؛ وابن سمرة الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٧٩.

(١١٦) الخزرجي، *العقد الفاخر الحسن* (مخطوط)، ق١٨٥؛ والجنداري، أحمد بن عبدالله (ت ١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م)، *كتاب الجامع الوجيز بوفيات العلماء أولي التبريز*، مخطوط في مكتبة الجامع الكبير، بصنعاء رقم ٢٥٢٤، ق٣٣ (أ)؛ وسيد، أيمن فؤاد، *تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري*، ط١ (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٨م)، ٢٣٦- ٢٣٧.

(١١٧) المحلي، حميد بن أحمد المحلي، *الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية*، مخطوط في جزئين (دمشق: نشر دار اسامة، ١٩٨٥م)، ٢: ١٤- ١٥؛ المطاوع، أحمد، *تاريخ اليمن الإسلامي من سنة ٢٠٤- ١٠٠٦هـ*، تحقيق: عبدالله الحبشي، ط١ (بيروت: منشورات المدينة، ١٩٨٦م)، ٧٨- ٧٩.

(١١٨) بروكلمان، *تاريخ الأدب الغربي*، ٣: ٣٢٨؛ وعبدالله الحبشي، *مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن* (صنعاء: مركز الدراسات اليمنية، د. ت)، ٥٠٩؛ والشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد، *الحياة العلمية في اليمن*، ٢٢.

(١١٩) زادة، طاش كبرى، *مفتاح السعادة*، ٢: ٩٥، ١٩٦.

(١٢٠) السيوطي، *بغية الوعاة*، ٢: ٢٦٣- ٢٦٤.

(١٢١) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (٨١٧هـ/ ١٤١٥م)، *البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة*، تحقيق: محمد المصري، ط١ (الكويت: جمعية إحياء التراث الإسلامي، مركز المخطوطات والتراث، ١٩٨٧م)، ٤٣- ٤٤.

(١٢٢) الهمداني، أبومحمد الحسن بن أحمد يعقوب (ت ٣٥٠- ٣٦٠هـ/ ٩٦١- ٩٧٠م)، *كتاب الجوهرتين العتيقتين*، بعناية محمد الشعيبي، ط١ (دمشق: مطبعة دار الكتب، ١٩٨٢م، ٤٧؛ ومقدمة حمد الجاسر لكتاب *صفة جزيرة العرب للهمداني*، ٩.

(١٢٣) انظر: مقدمة حمد الجاسر، *لكتاب صفة جزيرة العرب للهمداني*، ٤٢.

(١٢٤) انظر: مقدمة محمد الأكوع، *لكتاب الإكليل للهمداني*، ١: ٤٣.

(١٢٥) مقدمة حمد الجاسر لكتاب *صفة جزيرة العرب للهمداني*، ١٠- ١١؛ وانظر: الهمداني، *صفة جزيرة العرب*، ٢٧٦- ٢٧٧.

(١٢٦) القفطي، *انباه الرواة*، ٣: ٢٠١- ٢٠٨.

(١٢٧) القفطي، *انباه الرواة*، ٢: ١٦١؛ والهلالي، هادي عطية، *نشأة الدراسات النحوية واللغوية في اليمن وتطورها* (بغداد: دار آفاق عربية للصحافة والنشر، مطبعة جامعة البصرة، ١٩٨٤م)، ٢٧.

(١٢٨) ابومخرمة، *تاريخ ثغر عدن*، ٢٣٥.

(١٢٩) السيوطي، *بغية الوعاة*، ١: ٤٣٧.

(١٣٠) الجندي، *السلوك*، ١: ٢١٨- ٢١٩.

(١٣١) الجندي، *السلوك*، ١: ٢١٨- ٢١٩.

(١٣٢) الجندي، *السلوك*، ١: ٢١٦.

(١٣٣) الجندي، *السلوك*، ١: ٢٢٩.

(١٣٤) الجندي، *السلوك*، ١: ٢٩٠.

(١٣٥) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٨٨؛ والجندي، *السلوك*، ١: ٢٢٩.

(١٣٦) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٨٩، ٩٠.

(١٣٧) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٨٩.

(١٣٨) الجندي، *السلوك*، ١: ٢٣٠.

(١٣٩) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٩٠.

(١٤٠) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٩١.

(١٤١) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٩١، والجندي، *السلوك*، ١: ٢٣٠.

(١٤٢) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٨٩.

(١٤٣) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٩١- ٩٢؛ الجندي، *السلوك*، ١: ٢٣٠.

(١٤٤) الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٩٢- ٩٣؛ والجندي، *السلوك* ١: ٢٣٠- ٢٣١.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

الإهداءات المنقولة إلى الكعبة المشرفة منذ ما قبل الإسلام حتى العهد السلجوقي

إلهام أحمد البابطين

قسم التاريخ/ كلية الآداب

جامعة الملك سعود/ الرياض

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

شهد المسجد الحرام والكعبة المشرفة على مدى تاريخهما الطويل كثيراً من الإهداءات المنقولة منذ ماقبل الإسلام وحتى العصور الحديثة. وما يهم الباحثة من هذه الإهداءات تلك التي جرى رصدها منذ ما قبل الإسلام حتى عام ٤٤٧هـ/١٠٥٥م، وهي السنة التي وصل فيها طغرلبك السلجوقي (ت ٤٥٥هـ/١٠٦٣م) إلى بغداد، وأقيمت له الخطبة فيها. وهي فترة مهمة تبارى خلالها الخلفاء والوزراء والأمراء والأعيان وبعض الموسرين في إرسال الهدايا المنقولة إلى الحرم المكي لتعلق في الكعبة المشرفة، أو تنصب في المسجد الحرام. ونعني بالهدايا المنقولة هنا تلك التي تصنع خارج مكة، وترسل إلى حرمها في مواسم الحج في الغالب أو في أوقات أخرى -كما سيرد- وهي غير كسوة الكعبة التي قتلت بحثاً، وغير الإصلاحات والإنشاءات المعمارية الثابتة التي جرت في الحرم المكي طوال تاريخه.

لقد حرصت هذه الدراسة على الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما أبرز الإهداءات التي أهديت إلى الكعبة المشرفة ؟ وما أشكالها وصفاتها ؟
- ما أبرز الشخصيات التي أرسلت هدايا إلى الكعبة المشرفة؟
- ما أسباب حرص هذه الشخصيات على إرسال الهدايا؟
- ما مصير هذه الهدايا؟
- ما أهمية هذه الإهداءات وما مغزاها السياسي وأهميتها الحضارية؟

كما حرصت الدراسة على تقصي كل الإهداءات المنقولة إلى الكعبة المشرفة، وملاحظة مدى الاستمرار والتغير

فيها من خلال المقارنة بين ما كان يهدى إلى الكعبة قبل الإسلام وبعده.

يرجع تاريخ الإهداء للكعبة المشرفة إلى عهد إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام حين رفعا قواعد البيت وحفرا جُبًّا[١] عميقا على يمين الداخل إلى الكعبة[٢] يوضع فيه ما يهدى إليها من حلي أو ذهب أو فضة أو طيب أو غير ذلك[٣]. وفي حديث لابن عباس، قال: "وكان البيت يكرم على وجه الدهر، ويهدى له"[٤]. إلا أن المصادر لا تسعفنا بمزيد من التفاصيل حول هذه الإهداءات، ولعل أقدم الإشارات التي وصلت إلينا تعود إلى عصور ما قبل الإسلام حيث يذكر المسعودي أن الفرس كانت تهدي إلى الكعبة أموالاً وجواهر، من ذلك أن ساسان بن بابك أهدى إليها غزالين من ذهب، وجوهرا وسيوفا وذهبا كثيرا، فقذفه في زمزم[٥]، وقيل إن هذا الإهداء كان من جرهم حين كانت بمكة. ويرجح المسعودي أن هذا الإهداء كان من الفرس؛ لأن جرهم لم تكن ذات مال، ويضع احتمالا آخر وهو أن يكون ذلك الإهداء من غيرها[٦]. والحقيقة أن المصادر التي بين أيدينا لم توضح أسباب إرسال ملوك الفرس لهذه الهدايا إلى الكعبة، وإن كان المسعودي يذكر أن أسلاف الفرس كانت تقصد البيت الحرام، وتطوف به تعظيما له ولجدها إبراهيم وتمسكا بهديه وحفظا لأنسابها وكان آخر من حج منهم ساسان بن بابك[٧]. ولو صحت هذه الرواية فقد لا تكون هي السبب الرئيسي وراء إرسال الهدايا للكعبة وإنما هناك أسباب أخرى ربما تعود إلى أهمية مكة الاستراتيجية بوصفها موقعا له مكانة متميزة في التجارة العالمية، وكذلك محاولة كسب العرب من سكان الجزيرة العربية إلى جانبهم حيث لا يخفى على الفرس أهمية الكعبة الدينية لدى العرب الذين كانوا يأتونها في موسم الحج من مختلف أنحاء الجزيرة العربية، فضلاً عما هو معروف ما للعرب من علاقات واتصالات واضحة مع الفرس قبل الإسلام وحتى مبعث النبي ﷺ.

ويذكر الفاسي أن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة أول من جعل السيوف المحلاة بالذهب والفضة ذخيرة للكعبة"[٨]. إلا أن هذه الرواية لا ترد في المصادر المكية المتقدمة مما يعرضها للشك أيضاً؛ لأن كلاب كان يقطن حول مكة ولم تكن له سلطة على مكة التي كانت خزاعة هي المسيطرة عليها في زمانه، ولا بد أن كلاب إن صحت هذه الرواية قد أهدى الكعبة ما أهداها في فترة سلطة خزاعة، ولعله أراد من وراء ذلك كسب الشهرة والنفوذ لدى العرب، والتمهيد مع أهل مكة لبسط سلطته عليها لا سيما، وأن لكلاب منجزات عمرانية خارج مكة انتفع منها أهل مكة، ومنها حفر العديد من الآبار التي تقع خارج مكة[٩].

ولا تمدنا المصادر بعد ذلك بروايات واضحة عما أهدي إلى الكعبة حتى في عهد قريش نفسها، وهو عهد أشادت المصادر بازدهار أحوال مكة خلاله، ومع ذلك لا نجد إشارات إلى هدايا أهديت للكعبة سوى إشارة واحدة في عهد عبدالمطلب، جد النبي ﷺ حينما أعاد حفر بئر زمزم حيث وجد فيها غزالين من ذهب عليهما الدر والجوهر وغير ذلك من الحلي وسبعة أسياف قلعية[١٠] وسبعة أدرع سوابغ، كانت جُرهم قد دفنتها قبل إخراج خزاعة إياها عن مكة، فضرب عبدالمطلب من الأسياف بابا للكعبة، وجعل إحدى الغزالين صفائح ذهب في الباب، وجعل الأخرى

في الكعبة، وهذا ما جعل بعض الروايات تذكر أن هذه هي أول مرة تحلّى فيها الكعبة بالذهب، وهناك من الروايات ما تشكك في صحة خبر هاتين الغزالتين دون مبرر يذكر(١١)، ولا نرى مسوغاً لهذا التشكيك، لأن تقليد الإهداء إلى بيوت العبادة معروف منذ القدم(١٢)، هذا إلى جانب الإشارة إلى الغزالتين وردت في قصيدة لشاعر قريش أبي مسافع الأشعري (حليف بني مخزوم) ويعلق الشارح على هذا البيت بقوله وجدت في شرح ذلك قصة تاريخية مضمونها أن نفراً من شباب قريش في الجاهلية اتفقوا على سرقة الغزال الذهبي المحفوظ في جُبِّ الكعبة(١٣)، بل إننا نرى أن هذه الرواية في حالة صوابها فإنها تقر حقيقة الإهداءات السابقة لعهد عبدالمطلب، لأن ما عثر عليه الأخير في زمزم إنما هو إهداء ممن سبقه، أما قصر عبدالمطلب الذهب الذي عثر عليه في زمزم على الكعبة، فإن ذلك ليس بغريب عليه فهو جد النبي ﷺ وعُرف بكثرة الفضائل والإصلاحات في مكة. ويذكر الحربي وفي عهد قريش تم حفر بئر في جوف الكعبة لحفظ هداياهم إليها وعينوا رجلاً من قبلهم لحراسة ذلك البئر. ونتفق في الرأي مع أحد الباحثين الذي شك في نسبة البئر إلى قريش لأن تاريخ حفر البئر يعود إلى عهد إبراهيم -كما أسلفنا- ويبدو أن قريشاً أعادت حفر البئر عند تجديد عمارة البيت(١٤).

أما في الإسلام فيذكر أن النبي ﷺ يوم فتح مكة ٨هـ/٦٢٩م وجد في الجُب الذي كان في الكعبة سبعين ألف أوقية من ذهب مما كان يهدى إلى البيت(١٥). وليس في المصادر التي بين أيدينا ما يفيد بتصرف النبي في هذا الذهب، وهو مبلغ كبير كان ﷺ في أشد الحاجة إلى إنفاقه في سبيل نشر الرسالة، وإنما أبقاه للكعبة(١٦)، ليس ذلك فحسب بل جعل لها جزءً من خمس الغنيمة، وهو سهم الله(١٧). وفوق ذلك، يقال أنه ص أهدى إلى الكعبة البرسم الذهبي(١٨) الذي أرسله إليه من اليمن باذان الفارسي(١٩) عند إسلامه، وذلك بهدف التبرؤ من المجوسية وترك رسومها، وأنه ﷺ أمر بتعليقه داخل الكعبة(٢٠). ولعل هذا مما يفيد بتشجيع الإهداء للكعبة، و ينفي بالتالي الكراهية في ذلك(٢١). ومن ناحية أخرى، فإن هذه الرواية الأخيرة -إن صحت- فإنها تفيد بأن تاريخ الإهداء للكعبة في الإسلام إنما يعود إلى عهد الرسول ﷺ وتحديدا في سنة ١٠هـ/٦٣١م، وليس كما يذكر أحد الباحثين المحدثين من أنه يعود إلى خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (٢٢) (١٣- ٢٣هـ/ ٦٣٤- ٦٤٤م). أما أول إشارة في المصادر المتيسرة للإهداء إلى الكعبة في العهد الراشدي فكان في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث كان مما بُعث به إليه رضي الله عنه بعد فتح مدائن كسرى عام ١٦هـ/ ٦٣٧م، هلالان من الذهب فبعث بهما بدوره إلى مكة، فعلقتا في جوف الكعبة(٢٣)، كما أهدى إليها ما سمي بالكاودوشه(٢٤) وقدحين من جواهر وُصفا بأنهما فائقا الثمن والقيمة مرصعان بالجوهر الفاخر والزبرجد المرتفع علقهما في الكعبة(٢٥). وهذا أيضاً مما يعزز نفي الكراهية في ذلك عند من يرى هذا الرأي. ومما تجدر ملاحظته هو شح المعلومات في المصادر المتاحة حول الإهداء للكعبة في عهد الرسالة المحمدية أو في العهد الراشدي، فقد اتصف هذان العهدان بندرة المعلومات المتعلقة بإرسال هدايا إلى الكعبة هذا في الوقت الذي قامت فيه للمسلمين دولة أخذت تُعنى بشؤون الحرمين الشريفين، وقد يتبادر إلى الذهن أن ذلك من باب الكراهية، ولكن ينفيه ما سبق ذكره من إهداء عمر

الهلالـــين المذكورين أعلاه وأمره بتعليقهما في الكعبة -كما قدمنا- فأما تفسيرنا لقلة الإهداءات في صدر الإسلام في عهد الرسول فربما يرجع إلى أنه ﷺ سخر جميع ما تيسر له من غنائم وأموال لمعالجة أوضاع الدولة الإسلامية الناشئة، وأحوال المسلمين، فضلاً عن أنه ﷺ لم يكن ذا مال، و لم يترك ثروة حتى يهدي إلى الكعبة، أما العهد الراشدي فمع تيســـر مالية الدولة نتيجة الفتوحات والغنائم، فإن المصادر لم تسجل للخلفاء الراشدين إرسال هدايا سوى ما قام به الخلـــيفة عمـــر من إرسال الهلالين الذين ذكرنا سابقا أنهما أرسلا إليه من المدائن. ولعل المصادر لم تولِ ذلك الأمر اهتماما بينما ركزت على ذكر أحوال الدولة الإسلامية الأخرى، ولا ننسى إنشغال الخلفاء بأمور الدولة والفتوحات والصـــراعات التي شهدتها الدولة منذ أواخر عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه (٢٤- ٣٥هـــ/ ٦٤٤- ٦٥٦م)حتى قيام الدولة الأموية.

أمـــا في العهـــد الأموي فأول إشارة للإهداء للكعبة جاءت في خلافة يزيد بن معاوية (٦٠- ٦٤هـــ/ ٦٨٠- ٦٨٣م) حيـــنما بعث بهلالين وقدحين وقارورتين، والهلالان مرصعان بالكبريت الأحمر أي الياقوت الرماني قيمتهما مائتا ألف دينار، وهما من الذخائر التي كانت محفوظة في الكنيسة بدمشق، وأما القدحان فأحدهما عقيق والآخر مها، والقارورتان من عقيق أيضاً ومن ياقوت. وبعد ذلك بعث الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان(٦٥- ٨٦هـــ/٦٨٥- ٧٠٥م) إلى الكعـــبة بشمستين(٢٦)، وقدحين من قوارير، وضرب على الأسطوانة الوسطى صفائح الذهب من أسفلها إلى أعلاهـــا(٢٧). وبهـــذا فإن تاريخ الشمسة يعود إلى العهد الأموي، وتحديدا إلى خلافة عبدالملك، وليس كما يذكر بعـــض المؤرخين القدامى وتابعهم بعض المعاصرين من أن تاريخ الشمسة يرجع إلى عهد الخليفة العباسي المتوكل على الله(٢٨) (٢٣٢- ٢٤٧هـــــ/ ٨٤٦- ٨٦١م). والشمسة اعتبرها أحد الباحثين من أعظم الهدايا التي كانت تصل إلى مكة(٢٩)، وقد تعرض لذكر الشمسة بعض المؤرخين المعاصرين غير أنهم وقعوا في بعض الأخطاء فيما يتعلق باللفظ، أو المعـــنى فأوردوها بلفظ الشمسية، وفسروها على أنها كسوة الكعبة، وقد تتبع باحثون آخرون ذلك وتوصلوا إلى أن اللفظ الصحيح هو الشمسة وليست الشمسية، وأنها حلية ضخمة على هيئة الشمس، ولها اثنا عشر ذراعا تشبه أشعة الشـــمس، ويرى بعضهم أن عدد ما يشبه أشعة الشمس فيها لم يكن مصادفة، وإنما قصد به تمثيل عدد شهور السنة، فموســـم الحج يحل بعد مضي اثنى عشر شهرا أي سنة كاملة، والأهلة الموجودة في نهاية الأشعة تمثل الشهور القمرية الهجرية، وكانت تعلق في وجه الكعبة في موسم الحج بخلاف الكسوة التي تغطي الكعبة بكاملها(٣٠).

وبعد عبدالملك بن مروان بعث ابنه الوليد(٨٦- ٩٦هـــ/ ٧٠٥- ٧١٥م) بقدحين إلى الكعبة(٣١)، ومن المحتمل أن هذيـــن القدحين كانا من المعادن الثمينة حتى يكون تعليقهما في الكعبة من باب التحلية لها. ويقال إن الحلية التي حلّـــى بها الوليد بن عبدالملك الكعبة هي في الأصل من مائدة سليمان بن داود عليهما السلام، وكانت مصنوعة من ذهـــب وفضة وحملت إلى الوليد من طليطلة بالأندلس على ظهر بغل قوي فتفسخ تحتها، وكان لها أطواق من ياقوت وزبـــرجد(٣٢). كمـــا أهـــدى الوليد بن يزيد بن عبدالملك (١٢٥- ١٢٦هـــ/ ٧٤٣- ٧٤٤م) إليها السرير الزينبي

وبهلالين أيضاً[٣٣]. والسرير الزينبي لا توضيح في المصادر المتاحة لشكله، ولا صفاته ولا حليته، وحتى الهلالين لم تبين المصادر هل كانا ذهبا أم نوعاً آخر من الجواهر! ويبدو أن السرير الزينبي يُنسب لزينب بنت الحسن بن الحسن بن علي ابـــن أبي طالـــب، وكانـــت زوجة الوليد بن عبدالملك، وهو خليفة[٣٤]. ومما يلاحظ أن هدية الوليد بن يزيد كتب علـــيهما: (بســـم الله الرحمن الرحيم، أمرَ عبدالله الخليفة الوليد بن يزيد أمير المؤمنين في سنة إحدى ومائة)[٣٥]، وهي عبارة تفيد أن لمسألة الإهداء أهدافاً أخرى أبرزها الاثبات لجمهرة المسلمين سيادتهم الروحية والزمنية على مكة. وقد اســـتمرت هدية الوليد بن يزيد، وما كتب عليها محفوظا في الكعبة حتى العهد العباسي حيث يذكر الأزرقي في سنة ٢٤٢هــ/٦٥٨م عن بعض الحجبة، وعن إسحاق بن سلمة الصايغ[٣٦] أنه قرأها حين خَلَّق الكعبة[٣٧]. وقبل أن نختم حديث الإهداء للكعبة في العهد الأموي لا بد من الإشارة إلى أن الأهداء في ذلك العهد يثير التساؤل فمعاوية بن أبي ســـــفيان (٤١-٦٠هــ/ ٦٦١- ٦٨٠م) الذي دامت خلافته حوالي عشرين عاما لم يصلنا أنه أهدى إلى الكعبة شيئـــا، وهو صـــاحب الإنجازات العمرانية الكثيرة في مكة التي أشادت بذكرها المصادر لا سيما تواريخ مكة، بينما الوليد بن يزيد الذي لم تستغرق خلافته سوى سنة واحدة أهداها السرير والكرسي والهلالين! ويبدو أن معاوية لم يكن مقتنعا بمسألة الإهـــداء للكعبة هذا إذا لم تكن المصادر قد أغفلت أو تغافلت عن ذكرها، وهذا مما نستبعده سيما وأنها أسهبت في ذكر منجزاته الأخرى التي لا تدخل في صلب هذا البحث.

أمـــا العهـــد العباســـي فقـــد شهد منذ بدايته إهداءات متنوعة للكعبة؛ منها أن أبا العباس السفاح (١٣٢-١٣٦هـــــ/ ٧٤٩- ٧٥٣م) أهداها ما عرف في المصادر التاريخية باسم الصفحة الخضراء، وهي من زبرجد اشتراها بأربعة آلاف دينار[٣٨]، إلا أن المصادر هنا لم توضح ما إذا كان قد كتب فيها شيئاً ذا دلالة تاريخية، كما فعل الوليد ابـــن يـــزيد، أو كتب فيها عهداً لأحد لا سيما وأن بعض المصادر تذكر أنها علقت في الكعبة[٣٩]، وسنرى أن بعض الخلفاء العباسيين أودعوا الكعبة عهوداً لمن سيخلفهم في تولي أمور الخلافة. أما لونها الأخضر فيثير التساؤل أيضا حيث مـــن المعروف أن شعار العباسيين كان السواد، على حين أن الأخضر كان شعار العلويين خصومهم في ذلك الوقت. وبعـــد السفاح أهدى أبو جعفر المنصور (١٣٦- ١٥٨هــ/٧٥٣- ٧٧٤م) الكعبة القارورة الفرعونية[٤٠]، وأضاف الـــبيروني الـــذي يـــورد ذكر هذه الهدية أن معها لوحاً عظيماً من فضة أهداه إليه ملك الروم[٤١]، الجدير بالذكر أن القـــارورة الفرعونية علقت مع الصفحة الخضراء في الكعبة، وظلتا فيها إلى عهد الأزرقي الذي يذكرهما بقوله: "كل هـــذا معلق في البيت"[٤٢]، والقارورة الفرعونية أيضا لا تفصح المصادر عن أية معلومات عنها، ولعلها عثر عليها في مصر[٤٣]، وأرسلت للخليفة فأودعها في الكعبة جرياً على سنن من سبقه من الخلفاء في إيداع مثل هذه الإهداءات في الكعـــبة المشرفة. أما هارون الرشيد (١٧٠- ١٩٣هــ/٧٨٦- ٨٠٨م) فأهدى إلى الكعبة في سنة ١٨٦هــ/٨٠٢م قصـــبتين مـــن ذهـــب كللهما بفصوص من الياقوت والزبرجد واللؤلؤ علقهما فيها مع المعاليق الأخرى. وفي هاتين القصـــبتين البيعة لابنيه محمد(الأمين) وعبدالله (المأمون)، وما أخذه عليهما من العهود[٤٤]. وهي رواية مهمة إذ تفيد

تفصـــيلا في أسباب الإهداء للكعبة في العهد العباسي الأول، ومن المحتمل أن هاتين القصبتين الثمينتين علقتا في الكعبة من باب التحلية من جهة، ولإضفاء نوع من الأهمية لما ورد فيهما وعدم انتهاكه من جهة أخرى.

أمـــا المـــأمون (١٩٨- ٢٠٢هـــ/ ٨١٣- ٨١٧م) فأهدى إليها الياقوتة التي كانت كل سنة تعلق في المواسم بسلســـلة مـــن ذهب في وجه الكعبة[٤٥]، ويذكر الفاكهي أنها أكبر من الدرة اليتيمة التي تزن مثقالين ونصف وربع العشر[٤٦]. ومما يعكس قيمتها الرفيعة أنها استمرت تعلق في وجه الكعبة في كل موسم حتى في عهد من جاء بعده من الخلفـــاء، وذلك إلى جانب الهدايا التي كانت ترسل إليها من قبلهم وهذا ما سيرد ذكره بعد. ولعل من أهم ما حصل علـــيه المأمون من التحف في خراسان كانوناً من ذهب مرصعاً بكثير من الجواهر، عمد المأمون على إهدائه إلى الكعبة لـــيوقد عليه العود والندّ بالليل والنهار[٤٧]، وفي خلافة المأمون أيضاً أسلم أحد ملوك التبت، وأهدى إلى الكعبة صنما من ذهب[٤٨] على رأسه تاج من ذهب مكلل بخرز الجواهر والياقوت الأحمر والأخضر والزبرجد على سرير مرتفع عن الأرض عـــلى قوائم، والسرير من فضة، وعلى السرير فرشة من الديباج، وعلى أطراف الفرش أزرار من ذهب وفضة مـــرخاة، والأزرار عـــلى قـــدر الكرسي في وجه السرير. وحينما وصلت الهدية إلى مكة أرسلت إلى الخليفة المأمون بخراســـان فبعث بها إلى وزيره الحسن بن سهل (ت ٢٣٦هـــ/ ٨٥١م) بواسط، وأمره أن يبعث بها إلى الكعبة، فبعث بها إلى مكة سنة ٢٠١هـــ/ ٨١٦م، فلما نفر الحجيج من منى إلى مكة نصب السرير وما عليه من الفرشة ومن الصنم وسط رحبة عمر بن الخطاب بين الصفا والمروة، فمكث بها ثلاثة أيام منصوباً ومعه لوح من فضة مكتوب فيه: بسم الله الـــرحمن الرحيم هذا سرير فلان بن فلان ملك التبت أسلم وبعث بهذا السرير هدية إلى الكعبة، فاحمدوا الله الذي هداه إلى الإسلام. وكان يقف على السرير محمد بن سعيد ابن أخت نصير الأعجمي[٤٩] الذي جاء بالسرير من واسط فـــيقرأه على الناس بكرة وعشية، ويحمد الله الذي هدى ملك التبت إلى الإسلام، ثم دفعه إلى الحجبة، وأشهد عليهم بقبضـــه، فجعلوه في خزانة الكعبة في دار سادن البيت شيبة بن عثمان (ت ٥٩هـــ/٦٧٩م)[٥٠]. فأما السرير فأخذه أمير مكة يزيد بن محمد بن حنظلة المخزومي (ت ٢٠٢هـــ/ ٨١٧م) من الحجبة، واستعان به على حربه ضد إبراهيم بن موسى (الكاظم) بن جعفر العلوي (ت بعد ٢٢٢هـــ/ بعد ٨٣٧م)، وذلك بضربه دنانير ودراهم سنة ٢٠٢هـــ/ ٨١٧م، ويذكر الأزرقي أن التاج واللوح بقيا في الكعبة إلى اليوم أي إلى عصر الأزرقي (ت ٢٥٠هـــ)[٥١]. ونقدر أن هذا الصنم والكرسي والسرير وأمثاله من الإهداءات النادرة التي تودع في الكعبة ما هي إلا بمثابة مدخرات لها.

وأهدى المعتصم بالله (٢١٨- ٢٢٧هـــ/ ٨٣٣- ٨٤١م) إلى الكعبة في سنة ٢١٩هـــ/ ٨٣٤م قفلاً من ذهب فـــيه ألف دينار، وقيل مثقال ذهب[٥٢]، ولم تبين المصادر ما إذا كان هذا القفل محشوا بألف دينار وضعت فيه لصالح الكعـــبة، أو أن القفل نفسه مسبوكا من ذهب زنته ألف دينار. ويبدو أن الخلفاء العباسيين تباروا في تعليق الحلي في وجه الكعبة في الموسم، فعلاوة على ياقوتة المأمون بعث المتوكل على الله بشمسة عملها من ذهب مكللة بالدُرِّ الفاخر والـــياقوت الرفـــيع والزبـــرجد علقهـــا بسلسلة من ذهب، وكانت شمسة المتوكل هذه تعلق في وجه الكعبة في كل

موســـم(٥٣) مع الياقوتة التي بعث بها إليها المأمون(٥٤). ومنذ عهد المتوكل أصبح تقليد إرسال الشمسة إلى الكعبة سنَّة ســـار علـــيها الخلفاء العباسيون من بعده، فكانوا يرسلون بسلسلة في كل موسم، وفيها شمسة مكللة بالدُرِّ والياقوت والجوهر، حيث كان يقدم بها إلى مكة قائد من العراق في قافلة مستقلة ضمن ركب الحجيج، تعرف بقافلة الشَّمْسَة، فتدفع إلى حجبة الكعبة، ويشهد عليهم بقبضها فيعلقونها في يوم السادس من ذي الحجة فتكون على الكعبة، ثم تنزع يـــوم التروية(٥٥). وعلى الرغم من أهمية هدية الشمسة فإن المصادر الميسورة لا تمدنا بأية معلومات عن الشمسات التي كانت ترسل إلى الكعبة في مواسم الحج بعد شَّمْسَة المتوكل وقبل شمسة الأخشيديين التي سيرد ذكرها بعد، ولعل أول إشـــارة إلى ذكر الشمسة في المصادر المتيسرة -بعد شمسة المتوكل- تعود إلى سنة ٢٨٩/٩٠١م حينما أرسل الخليفة العباســـي المعتضد بالله (٢٧٩- ٢٨٩هـــ/ ٨٩٢- ٩٠١م) شَّمْسَة إلى الكعبة جعل فيها جوهراً نفيساً وأرسلها إلى مكة ضمن قافلة فيها عدد من القواد، ولم يبين المصدر فيما إذا كانت وصلت إلى مكة سالمة أم أنها نهبت مع ما نهب مـــن قوافـــل الحج حيث كان الزعيم القرمطي زكرويه بن مهرويه (ت ٢٩٤هـــ/ ٩٠٦م) في ذلك الوقت يغير على قوافـــل الحج ويقاتل أصحابها وينهب ما معهم(٥٦). وهناك إشارة أخرى تذكر أن هذه الشمسة نهبت مع ما نهب من الكعـــبة، ومنها الحجر الأسود وحلي الكعبة، وذلك في عام ٣١٧هـــ/ ٩٢٩م على يد ملك البحرين وزعيم القرامطة أبي طاهـــر ســـليمان بن الحسن الجنابي الهجري (ت ٣٣٢هـــ/٩٤٤م) ثم إن هذه الإشارة نفسها ترد مرة أخرى عن الشمســـة عـــند إعادتهـــا مع ما أعيد من الحلي مع الحجر الأسود عام ٣٣٩هـــ/٩٥٠م وقيل ٣٢١هـــ/٩٣٣م(٥٧). وبذلك يمكن القول أن الأحوال السياسية التي شهدتها الدولة الإسلامية خلال تلك الفترة وما كانت تتعرض له قوافل الحج من قتل وسلب ونهب أثرت تأثيراً كبيراً على ما كان يرسل أو يصل إلى مكة من إهداءات فاخرة لا سيما هدية الشَّمْسَة الفائقة الثمن.

أمـــا الخلـــيفة العباســـي المعتمد على الله (٢٥٦- ٢٧٩هـــ/ ٨٦٩- ٨٩٢م) فقد أرسل في موسم حج عام ٢٦١هـــ/ ٨٧٤م -مع الفضل بن العباس الهاشمي(٥٨)- قصبة من فضة فيها ثلاثمائة وخمسون درهما فضة، وأدخل فيها كـــتاباً فـــيه بـــيعة جعفر بن المعتمد، وبيعة أبي أحمد الموفق بالله، وجعل على رأس القصبة ثلاث رزّات -وقيل رزان وأزرار- وجعل في الرزّات ثلاث سلاسل من فضة فعلقت جميعها في الكعبة في صفر سنة ٢٦٢هـــ/٨٧٥م(٥٩). ولا ندري لماذا لم تعلق مباشرة مادامت أرسلت من قبل الخليفة؟

ولم تقتصـــر الهدايا على الخلفاء بل شاركهم فيها أصحاب النفوذ والميسورون من المسلمين فعندما أسلم ملك الســـند عـــام ٢٥٩هــــ/ ٨٧٢م بعث إلى الكعبة بطوق من ذهب فيه مائة مثقال مكلل بالزمرد والياقوت وبالماس وياقوتـــة خضـــراء وزنها أربعة وعشرون مثقالا فدفعها إلى الحجبة، فكتبوا في أمرها إلى أمير المؤمنين المعتمد على الله (٢٥٦- ٢٧٩هـــ/ ٨٦٩- ٨٩٢م)، وأخذوا الدرة فأخرجوها وجعلوها في سلسلة من ذهب، وجعلوها في وســـط الطـــوق مقابلـــة الـــياقوت والزمرد فجاء كتاب أمير المؤمنين بتعليقها فعلقت مع معاليق الكعبة في سنة ٢٥٩هـــ/

٨٧٢م[٦٠]. وهكذا يلحظ أن كل إهداء يصل مباشرة إلى الكعبة من سلاطين المسلمين يعرض على الخليفة قبل تعليقه في الكعبة، ولعل ذلك من باب طلب الإذن منه.

و قـد تفانى خلفاء المسلمين، وأمراء الدول الإسلامية في إرسال الهدايا إلى الكعبة بشكل عام، وهدية الشمسة بشـكل خاص لا سيما حينما يمدون نفوذهم إلى مكة، ويدعى لهم على المنبر بها. فعندما امتد النفوذ الأخشيدي إلى مكـة عمل كافور الوصي على والي مصر الأخشيدي (٣٥٥- ٣٥٧هـ/٩٦٥- ٩٦٧م) شمسة لمولاه أونوجور بن الأخشـيد (٣٣٤- ٣٤٩هـ/ ٩٤٥- ٩٦٠م) وأخذ يبعثها إلى مكة مع ركب الحاج المصري في كل سنة، وكـان يسـير بها إلى الحرم جعفر بن محمد الموسوي (ت ٣٤١هـ- ٩٥٢م) ثم ابنه أبو الحسين، ثم ابنه مسلم، ثم أخوه أبو تـراب إلى أن أخذهـا القـائد الفـاطمي جوهر الصقلي (ت ٣٨١هـ/٩٩٢م) حينما استولى على مصر في سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م[٦١]. وهذه معلومة مهمة تؤكد حـرص الخلفـاء العباسيين والولاة من الأخشيديين على إرسـال الشمسـة سـنويا إلى الكعبة في موسم الحج في ركب رسمي يعين من قبلهم غير أنه لابد من التساؤل هنا هل كانت الشمسة التي أعدها كافور الأخشيدي تعاد إلى مصر بعد الحج، ويعاد إرسالها مرة أخرى إلى الكعبة في الموسم التالي، أم يرسـل شمسة أخرى؟ فإذا كان يرسل شمسة أخرى فهل ترسل بنفس مواصفات الأولى، وإن كان من المفترض أنها تـبقى في الكعـبة، وترسل شمسة أخرى في الموسم التالي، وبزينة تفوق سابقتها، ولكن ذلك يظل في حكم الافتراض حيـث لم توافينا المصادر بمعلومات في هذا الشأن. كما أن هذا ليس بغريب على الولاة من الأخشيديين الذين كانوا عـلى استعداد لقمع جميع الحركات التي تهدد أمن مكة وطريق الحج، وكانوا لا يدخرون وسعا في استخدام المال من أجل راحة الحجيج، وافساح الطريق لهم لتأدية مناسكهم إلى جانب توفير الهدوء والاستقرار في الأماكن المقدسة؛ فقد كـانوا يحملـون إلى القـرامطة في كـل سـنة ثلاثمائة ألف دينار هذا خلاف ما كان يصرف في مكة من صلات وصدقات[٦٢].

وفي سـنة ٣٥٩هـ/ ٩٦٩م أرسل الخليفة المطيع لله العباسي (٣٣٤- ٣٦٣هـ/ ٩٤٥- ٩٧٣م) قناديل -لم يُذكـر عددها- أحدها ذهبا وزنه ستمائة مثقال، والباقي فضة، حيث علقت خارج البيت مدة خمسة أيام حتى رآها الناس، ثم أدخلت البيت[٦٣]. ومما تجدر الإشارة إليه أن الخطبة بمكة تنافس عليها خلال تلك الفترة كل من العباسيين والفاطمـيين، ففي سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م أقيمت الخطبة للمعز لدين الله الفاطمي، وبطلت الخطبة لبني العباس بينما تمكـن العباسـيون بمساعدة القرامطة من استعادة سلطتهم على مكة في السنة التالية -٣٥٩هـ/ ٩٦٩م- وخطب للخلـيفة المطيع لله العباسي وللقرامطة[٦٤]، ويبدو أن الهدف من إرسال الهدية آنفة الذكر، ومن عرضها للناس خارج الكعبة قبل تعليقها داخل البيت هو إظهار سلطة الخليفة العباسي المطيع لله على مكة أمام جمهور المسلمين عامة.

وفي هـذا السـياق حيـنما امـتد النفوذ الفاطمي إلى مكة، وأقيمت الخطبة للخليفة المعز لدين الله (٣٤١- ٣٦٥هـ/ ٩٥٢- ٩٧٥م) عمل في عام ٣٦٢هـ/ ٩٧٢م شمسة للكعبة، لم يصل إلى علمنا أنه بعثها إلى الكعبـة في

موسم حج ذلك العام، وإنما نصبها يوم عرفة على إيوان قصره بالقاهرة المعزية حيث وصفتها المصادر بأن " سعتها اثنا عشر شبراً في مثلها، وأَرضها ديباج أَحمر، ودَوْرُها اثنا عشر هلال ذهب -كذا-، وفي كلّ هلال أُتْرُجَّة ذَهب مُشبَّك، جَوْفُ كل أُتْرُجَّة خمسون دُرَّة كبيض الحمام، وفيها الياقوت الأَحمر والأَصفر والأزرق، وفي دَوْرها مكتوب آيات الحج بزمرد أَخضر، وحَشْوُ الكتابة دُرٌّ كبار لم يُرَ مثله، وحَشْوُ الشَّمْسَة المِسْكُ المسحوق؛ فرآها الناس في القصر ومن خارجه لِعُلُوِّ موضعها؛ ونصبها عِدَّةُ فراشين، وجَرُّوها لِثِقَلِ وزنها"[٦٥]. ويبدو أنهم أعدوا أكثر من شمسة تفاوتت في أحجامها حيث يذكر المقريزي أن في الشمسة الكبيرة ثلاثون ألف مثقال ذهبا وعشرون ألف درهم مخرقة، وثلاثة آلاف وستمائة قطعة جوهر من سائر ألوانه وأنواعه، وأن في الشمسة من الذهب سبعة عشر ألف مثقال[٦٦]. وتذكر رواية المقريزي هذه أن المعز صلى صلاة عيد النحر، وخطب وانصرف إلى القصر وأذن للناس عامة بالدخول، فدخلوا والشمسة منصوبة على حالها، فلم يبق أحد حتى دخل من أهل مصر والشام والعراق وخراسان، ونقل عن بعض من دخل القصر أنهم لم يروا قط مثل هذه الشمسة، كما نقل عن أصحاب الجوهر ووجوه التجار قولهم أنه لا قيمة لما فيها، وأن شمسة بني العباس كان أكثرها مصنوعا وأن مساحتها مثل ربع هذه، وكذلك شمسة الأخشيديين[٦٧]. ومع ادراكنا لما في هذه الرواية مما يثير التساؤل، ومن المبالغة الواضحة سواء في تعظيم شمسة المعز، أو في التقليل من شأن شمسة بني العباس أو من شمسة الأخشيديين قياسا لها إلا أن الرواية تعكس تطور الفن الإسلامي في إتقان الحلي والتحف المهداة إلى الكعبة، وتعكس كذلك حرص الخلفاء في التباهي بإرسال هدية الشمسة للكعبة في موسم الحج، وإنفاق المال الكثير في سبيل ذلك. ولا شك لدينا أن الهدف من وراء ذلك هو سياسي ليظهروا للناس سيطرتهم على مكة، وبالتالي الأحقية في خلافة المسلمين في أنحاء الدولة الإسلامية لما لمكة من أهمية دينية لدى المسلمين، فضلا عن تجمع المسلمين فيها في موسم الحج سواء من أهل مكة أو من الوافدين إليها من مختلف الأنحاء. ومما يلاحظ أيضا أن الفاطميين خالفوا العباسيين في وقت نصب الشمسة، وأن كانوا قد اتفقوا معهم في نصبها في موسم الحج والهدف واضح هنا، ولا داعي للتكرار، فالمتوكل العباسي كانت شمسته تعلق سنويا في وجه الكعبة من اليوم السادس إلى اليوم الثامن أي يوم التروية حيث تنزع. أما المعز الفاطمي فكانت شمسته التي عملها للكعبة تنصب يوم عرفة على إيوان قصره، وتستمر في يوم النحر منصوبة ليراها كل من يأتي قصر الخليفة مسلما ومهنئا في عيد النحر، ولا نعرف إن كان قد أرسلت في العام الموالي إلى مكة أم لا!

وقبل ختام حديثنا عن إهداء شمسة للكعبة لا بد من القول إن المصادر التي بين أيدينا لم توضح إن كان ذلك الاحتفال بالشمسة قد جرى في مصر أم في الكعبة، ويبدو من سياق الرواية، ومن الروايات التاريخية التي تعود لذلك العصر أن المعز لم يأت مكة، و لم يحج بالناس بل إن دخول المعز لدين الله مصر كان في يوم الثامن من رمضان من عام ٣٦٢هـ/٩٧٢م[٦٨]، فكيف به يحج في تلك السنة أو حتى يرسل شمسة إلى الكعبة بالمواصفات المذكورة في وقت هو أحوج ما يكون فيه إلى الاستقرار والتمكين لنفسه في مصر خصوصا بعد تهديد القرامطة له ولنفوذه في الشام ومصر.

أمـــا أمير الحج في تلك السنة فإن كتب التاريخ العام لم تفصح عمن حج بالناس في سنة ٣٦٢هـــ سواء من العباسيين أومن الفاطميين[٦٩] وأما تواريخ مكة فقد تباينت رواياتها في هذا الشأن فالفاسي مثلاً يذكر أن الخطبة للمطيع العباسي دامت بمكة والحجاز في المواسم من سنة ٣٦١هـــ إلى سنة ٣٦٣هـــ[٧٠] بينما يذكر ابن فهد أن الذي حج بالناس في تلك السنة هو ابن القمر العثماني، صاحب القرامطة[٧١] أما الجزيري المختص في أخبار الحج فلا يذكر شيئاً عن هدية الشمســـة أو حج المعز في سنة ٣٦٢هـــ، وإنما اكتفى بذكر عبارة "لم يحج ركب العراق"[٧٢] وحتى المصادر المهتمة بتاريخ القاهرة ذكرت أن الذي حج بالناس في هذه السنة هو أبو أحمد الموسوي[٧٣]، بينما يذكر القلقشندي أن المعز حـــاول إقامـــة الخطـــبة له بمكـــة مـــنذ عـــام ٣٦٠هــــــ، ولكـــنه فشـــل[٧٤]، أمـــا في الســـنة التالـــية ٣٦٣هـــ/ ٩٧٣م فهناك شبه اتفاق لدى المصادر السابقة على أن الخطبة بمكة كانت للمعز[٧٥].

مما سبق يمكن الاستنتاج أن شمسة المعز أعد لها منذ موسم عام ٣٦٢هـــ/ ٩٧٢م، وأرسلت إلى الكعبة في السنة التالـــية الـــتي شهدت الخطبة للمعز في الحرمين، لا سيما وأن المصادر ذكرت الاحتفال الذي أقيم في وقت تمام عمل الشمســـة بحضور أهل مصر والشام والعراق وخراسان وكذلك الشعراء، ومنهم الشاعر تميم بن المعز ابن الخليفة الذي نظـــم شعراً بديعاً في هذه المناسبة يستشف منه أن الاحتفال تم في مصر، وأن الشمسة في طريقها إلى الكعبة، ولو بعد عام من تاريخ الاحتفال[٧٦].

و لم يكـــتفِ المعـــز بإهداء الكعبة شمستة المشهورة، وإنما تعدى ذلك إلى إهدائها ستائر نقش عليها اسمه، وأمر بنصـــبها عليها، ومحاريب من ذهب وفضة لم يُذكر عددها، نقش عليها اسمه أيضاً، ونصبت داخل الكعبة[٧٧]. وسار على نهج المعز ابنه العزيز بالله (٣٦٥- ٣٨٦هـــ/ ٩٧٥- ٩٩٦م) حيث أهدى إلى الكعبة محراباً من ذهب[٧٨]، إلا أن هذه الرواية لم تبين إن كان قد نقش عليه اسمه وأمر بنصبه داخل الكعبة كما فعل والده، أم أنه اكتفى بإرساله ليكون تحفة ثمينة للكعبة المشرفة، وفي الوقت ذاته فإن ما سبق ذكره من إهداءات للكعبة سواء من قبل المعز أو ابنه العزيز إنما تعكـــس مبلغ عنايتهما بالكعبة، وإظهار تلك العناية أمام الحجاج إلى بيت الله الحرام من مختلف بقاع الأرض، ذلك كـــان في الوقت الذي لم تشر فيه المصادر المتاحة إلى أن أحدا منهما خرج لأداء فريضة الحج! ولعل مرجع ذلك يعود إلى النـــية القوية والعزيمة الصادقة التي كانت تنقصهما والتي عبر عنها المعز نفسه في إحدى خطبه التي ألقاها في جموع مـــن رجالـــه حيـــنما قال: "قد أنعم الله -عز وجل- وتفضل ومكن، ونريد الحج وزيارة قبر جدي رسول الله ﷺ والجهـــاد، فـــأيش يقصر عن هذا ؟ إن قلت ليس عندي مال أني لكاذب، وإن قلت ليس عندي كراع وسلاح، أني لكاذب، وإن قلت ليس عندي رجال أني لكاذب، اللهم أعني بنية أقوى من نيتي"[٧٩].

ومهما يكن من أمر حج الخليفة المعز وابنه العزيز فإن المصادر التاريخية المتاحة تسكت عن ذكر أي هدايا للكعبة بعدهما، ولعل ذلك يعود إلى عدة احتمالات منها عدم إرسال هدايا خلال تلك الفترة بسبب الأوضاع السياسية التي تفـــرض نفســـها في مكة، واتجاهات القبائل التي تسيطر على طريق الحج، فضلا عن مصاعب الطريق وأخطاره، وما

تـــتعرض له قوافل الحجاج من قتل وسلب ونهب على يد قطاع الطرق[٨٠]. كل ذلك من الأمور التي ربما كانت قد حالت دون إرسال هدايا بشكل عام وهدية الشمسة الثمينة بشكل خاص إلى مكة المكرمة في تلك الفترة، والاحتمال الآخر حول القصور في ذكر الهدايا المرسلة إلى مكة ربما يكون مصدره شح المعلومات في المصادر المتيسرة، ومع ذلك فـــنحن نفـــترض أن تقليد هدية الشمسة قد توقف بعد سقوط الخلافتين الفاطمية والعباسية، ولو أن هذا التقليد ظل ســـائداً لما تخلى عنه سلاطين مصر في زمن الأيوبين والمماليك، ولما أغفلته مصادر تاريخ مصر التي دأبت سنوياً على ذكـــر مسير قافلة الحاج حاملة معها الكسوة والصلات على الرسم المعتاد في كل شهر من شهور ذي القعدة[٨١]، أما الإهـــداءات الأخرى فإن هناك قلة من الإشارات إلى بعض تلك الهدايا التي أرسلت إلى الكعبة من قبل بعض الأمراء، مـــن ذلك هدية صاحب عُمان (واسمه عثمان -كذا- بعد سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م) إلى مكة والمتمثلة في عدة قناديل محكمة الصناعة، بالإضافة إلى محاريب مبنية زنة كل محراب أزيد من قنطار سمرت جميعها في الكعبة مما يلي بابها[٨٢].

وفي عام ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م أهدى مؤسس الدولة الرسولية في اليمن الملك المنصور السلطان عمر بن علي بن رســـول (٦٢٦- ٦٤٧هـ/ ١٢٢٨- ١٢٤٩م) الكعبة قناديل من الذهب والفضة على يد ابن النُّصَيري أحـــد ولاة مكـــة مـــن قبله، حيث عمل الأخير على تعليق هذه القناديل في الكعبة[٨٣]، وكان قد بسط نفوذه على مكة في سنة ٦٢٩هـ/١٢٣١م[٨٤].

أمـــا مكان حفظ هذه الإهداءات ومن يتولاها، فلم يعثر في المصادر المتاحة على أية معلومات مباشرة ومحددة تبين مكان حفظها، وطريقة الحفظ والشخص أو الأشخاص الموكول إليهم ذلك، ولكن يبدو من الإشارات البسيطة أن أمر حفظ الهدايا في عصور ما قبل الإسلام استمر حتى عهد قريش، وذلك بأن تودع في البئر التي حفرها إبراهيم في جـــوف الكعـــبة لهذا الغرض، وعمقها ثلاثة أذرع[٨٥]، أما في العهد الإسلامي فهناك من الإشارات ما تذكر خزانة الكعـــبة التي كانت في دار شيبة بن عثمان والتي يتولاها بنو شيبة أنفسهم، وفيها يحفظون الأموال الوقفية، وما يهدى للبيت بعد أن يقبضها الحجبة ويشهد عليهم بقبضها[٨٦].

أمـــا مصير هذه الإهداءات فيبدو مما أشرنا إليه سابقاً من عدم تصرف الرسول ﷺ وكذلك أبو بكر وعمر في كـــنز الكعـــبة أن ما جُعل فيها وسبل لها يجري مجرى الأوقاف، فلا يجوز أخذ شيء من حلية الكعبة لا للحاجة ولا للتبرك، وقيل وفي ذلك تعظيم للإسلام، وترهيب على العدو[٨٧]، إلا أن محتويات الكعبة وخزانتها تعرضت منذ العهد القـــديم لكـــثير من حوادث السلب والنهب منها ما يعود إلى عهد جرهم الذين كانوا يجعلون عليه رجلا يحرسه إبان عهدهـــم، ولكنه بعد ذلك تعرض للسرقة من قبلهم قبل خروجهم من مكة، كما قيل بأنهم أخفوا بعضه في مكة[٨٨]، ويذكـــر الأزرقـــي أنه، ومنذ أن تعرض ذلك الجب للسرقة زمن جرهم، بعث الله ثعبانا، وأسكنه في الجب في بطن الكعبة أكثر من خمسمائة سنة يحرس ما فيه فلا يدخله أحد إلا رفع رأسه وفتح فاه، فلا يراه أحد إلا ذعر منه، واستمر عـــلى ذلك زمن جرهم وخزاعة وقريش حتى قررت قريش إعادة عمارة البيت، فدعوا عليه، فاختطفه عقاب[٨٩]. ولا

شك أن هذه الرواية من الخرافات التي لا يقبلها عقل، ولكنها تدلل على أن حماية موجودات الكعبة، مما يشغل أهل مكة حتى في ذلك الزمن الموغل في القدم، ويتجلى هذا الانشغال في عهد قريش الذين كانوا يعاقبون من يسرق كنز الكعبة بقطع يده، وقد قطعوا يد مليح بن شريح بن الحارث بن السباق بن عبدالدار ومقيس بن قيس بن عدي بن سعد بن سهم ورجل يقال له دُويك مولى بني مليح بن عمرو من خزاعة من أجل سرقة غزال الكعبة[٩٠]. أما في صدر الإسلام فلم تتعرض خزانة الكعبة لشيء من النهب، بل ويذكر الأزرقي عن بعض الحجبة أن الذهب الذي وجده الرسول ﷺ في جب الكعبة استمر على ما هو عليه و لم يتعرض له أحد حتى سنة ١٨٨هـ/ ٨٠٣م[٩١]. وهناك من الإشارات ما تفيد ببقاء بعض الإهداءات التي تعود إلى العصر الأموي سليمة في الكعبة حتى سنة ٢٤٢هـ/ ٨٥٦م[٩٢]. أما في العصر العباسي فهناك عوامل متعددة أدت إلى اختفاء الكثير مما أهدي للكعبة فالعامل الأول: أعمال النهب والسلب التي تعرضت لها مكة عامة والكعبة بشكل خاص فمنها ما حدث في خلافة المأمون سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م عندما سيطر الطالبيون على مكة وأخذ الحسين بن الحسن الأفطس ما في خزانة الكعبة فقسمه على أصحابه[٩٣]. وفي سنة ٢٥١هـ/ ٨٦٥م تعرضت مكة لثورة علوية أخرى تزعمها إسماعيل بن يوسف الحسني (ت ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م) فنهب ما في خزائن الكعبة من الذهب والفضة[٩٤]. إلا أن أشد ما تعرض له كنز الكعبة من تطاول على أيدي السارقين والعابثين والمعتدين جاء على يد أبي الطاهر القرمطي في عام ٣١٧هـ/ ٩٢٩م أيام الخليفة العباسي المقتدر بالله (٢٩٥- ٣٢٠هـ/ ٩٠٧- ٩٣٢م)[٩٥]. والعامل الثاني: الفتن التي كانت تقع بمكة وما كان يترتب عليها من أخذ حلي الكعبة وهداياها لضبط أمور مكة ومحاربة الخارجين على الخليفة؛ مثلما حدث في سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧م عندما أرسل يزيد بن محمد بن حنظلة المخزومي، والي مكة من قبل الخليفة المأمون، إلى الحجبة فأخذ منهم السرير الذي بعث به ملك التبت وضربه دنانير ودراهم ليستعين به على حرب إبراهيم بن موسى الكاظم الحسيني الذي خرج إلى مكة من اليمن وقال: "أمير المؤمنين يخلفه لها"[٩٦]. ومن ذلك ما حدث من قبل أمير مكة والحجاز أبي الفتوح الحسن بن جعفر العلوي (ت ٤٣٠هـ) في سنة ٣٨١هـ حين خرج على طاعة الحاكم بأمر الله الفاطمي ودعا لنفسه بالإمامة، فأخذ ما في خزانة الكعبة من مال وما عليها من حلية وأطواق الذهب والفضة وضربها دنانير ودراهم، وهي التي تسمى بالفتحيّة نسبة إليه، أو الكعبية نسبة إلى الكعبة التي سكت من كنوزها، كما أخذ المحاريب التي أهداها للكعبة صاحب عُمان[٩٧]. أما العامل الثالث: الاستفادة من هدايا الكعبة كمدخرات عند الحاجة[٩٨] إما لاعادة العمران، أو للتزيين حسبما يرى الحجبة مثلما حدث في خلافة المتوكل سنة ٢٤١هـ/ ٨٥٥م عندما أخرج الحجبة ما عندهم في خزانة الكعبة من أجل إكمال زينة الكعبة وتحليتها[٩٩]. والعامل الرابع: تطاول أيدي بعض فتيان الحجبة إلى مال الكعبة، إلا أنه يجب التنويه إلى أن مشيخة الحجبة كانت تحرص على وصاية أبنائهم بالتنزه عن ذلك المال، واعادة ما سرق منه على يد أبنائهم[١٠٠]. ولا ندري إن كان للكوارث التي تعرضت لها مكة خلال فترة الدراسة من سيول جارفة[١٠١] أثر في فقدان هدايا الكعبة أم غير ذلك. ومهما يكن من أمر تلك الكوارث، وأثرها على هدايا الكعبة فإن أيا منها مما ذكره الأزرقي وبعض مما لم يذكره لم يكن موجوداً في الكعبة في عام

٨١٢هـ/١٤٠٩م وهذا ما يقرره الفاسي بقوله: "وليس في الكعبة الآن شيء من المعاليق التي ذكرها الأزرقي ومما لم يذكره مما ذكرنا سوى الستة عشر قنديلاً، وليس فيها شيء من حلقة الذهب والفضة التي كانت في أساطينها وجدرانها بسبب توالي الأيدي عليه من الولاة وغيرهم"[١٠٢].

أما في العصر الحالي فلم يصل إلى علمنا أية تأكيدات عما إذا كانت تلك الإهداءات أو بعضها لا يزال في الكعبة أم أنها فقدت أو نهبت منها، والظاهر أن معظمها لا سيما الذهبية أو الفضية هي الآن في حكم المفقود للأسباب ذاتها. وحسب ما وصل إلى علمي توجد في الكعبة الآن لوحات خطية بعضها يعود إلى عصر بني رسول، وبعضها بعد ذلك، وعلمت أن بعض ما في الكعبة نُقل إلى متحف الحرمين الذي أقيم بالقرب من كسوة الكعبة[١٠٣].

ومن عرضنا السابق نخلص إلى النتائج الآتية:

- تاريخ الإهداء إلى الكعبة يعود إلى عهد إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام.
- توالت الإهداءات على الكعبة في العهد السابق للإسلام من قبل الفرس وجرهم وكلاب بن مرة وعبدالمطلب جد النبي ﷺ في عهد قريش.
- تاريخ الإهداء إلى الكعبة في الإسلام يعود إلى عهد الرسول، وتحديدا إلى سنة ١٠هـ/ ٦٣١م. وليس إلى خلافة عمر بن الخطاب، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين.
- تفانى خلفاء المسلمين منذ العهد الأموي في إرسال الهدايا إلى الكعبة بعد نقش أسمائهم عليها، مسبوقة بلقب أمير المؤمنين والعبودية لله تعالى، ثم تاريخ إرسال الهدية، وقد استمر هذا التقليد في العهدين العباسي والفاطمي، وإن كانوا قد زادوا في ذلك بعض آيات القرآن الكريم المتعلقة بالحج.
- تعدّ هدية الشَّمْسَة من أهم وأبرز الإهداءات المنقولة إلى الكعبة خلال فترة الدراسة. وتاريخها يرجع إلى العهد الأموي، وتحديدا إلى خلافة عبدالملك بن مروان.
- منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل على الله أصبح تقليد إرسال الشَّمْسَة سنّة سار عليها الخلفاء من بعده حيث كانت ترسل في موسم كل حج صحبة الركب الرسمي الذي كان يتقدمه قائد من العراق معين من قبل الخليفة العباسي، واستمر كذلك في العهدين الأخشيدي والفاطمي.
- تفانى الخلفاء والأمراء في إعداد هدية الشَّمْسَة القيمة، وتأنقوا في صنعها وتجميلها ووصلت الشمسة أوج تطورها في العهد الفاطمي في خلافة المعز لدين الله فشمسته تفوقت على شمسات العباسيين والأخشيديين تفوقا مذهلا سواء في الحجم أو في الوزن أو في الاتقان في صنعها من الديباج الأحمر، وحشوها من المسك المسحوق، فضلا عن التفنن في الذهب المصاغ بها، وفي تحليتها بالدر والياقوت الملون، وكتابة آيات الحج عليها بزمرد أخضر.

- حرص الخلفاء العباسيون على توثيق عهودهم بالبيعة لمن يخلفهم، وذلك بإضفاء سمة دينية عليها تتمثل في كتابتها وإمضائها وختمها، ثم إرسالها إلى مكة برفق هدايا قيمة للكعبة، والأمر بتعليقها مع الهدايا الأخرى في جوف الكعبة.

- شهدت مواسم الحج عرض تلك الهدايا التي كانت ترسل إلى الكعبة مع توضيح الهدف من إرسالها في بعض الأحيان، وكانت الهدايا تصل إلى مكة قبل إعلان شهر ذي الحجة حيث جرت العادة بعرضها للناس في الأيام الأولى من ذلك الشهر حتى يوم التروية، وبعضها يعرض في المسجد الحرام بعد صدور الحجيج من منى إلى مكة، والأول أكثر شيوعا.

- بعض تلك الهدايا كانت تعلق سنويا في الكعبة ومنها الياقوتة التي بعثها الخليفة المأمون، والتي استمرت تعلق في الكعبة إلى جانب هدايا من تلاه من الخلفاء العباسيين.

- جميع الهدايا التي أرسلت مباشرة إلى الكعبة من قبل زعماء وكبراء العالم الإسلامي بُعث بها إلى الخليفة العباسي، فهو وحده من يأذن بتعليقها في الكعبة، أو عرضها في المسجد الحرام.

- الدافع الرئيسي وراء إرسال الهدايا إلى الكعبة في موسم الحج بشكل عام، وهدية الشَّمْسَة بشكل خاص، كان سياسياً أو دعائياً، إذ كانت فرصة يُظهر فيها المُرسل سيطرته الحقيقية على مكة المكرمة أمام هذا الحشد الهائل من المسلمين الذين يفدون إليها من كل فج عميق.

- كانت الهدايا المرسلة إلى الكعبة تعرض في أيام المواسم إما قبل يوم عرفة أو بعد نفرة الحجيج من منى إلى مكة، وعادة ما يكون عرضها في مكان بارز؛ فإما أن تعلق على واجهة الكعبة أو تنصب بين الصفا والمروة وسط رحبة عمر بن الخطاب بحيث يراها معظم الوافدين إلى مكة من الحجاج، فضلا عن أهل مكة نفسها.

- هناك مراسيم اتخذت منذ العهد العباسي عند إرسال أية هدايا إلى الكعبة تمثلت تلك المراسم في إرسالها مع قافلة لها قائد يعين عليها من قبل الخليفة، ومعه عدد كثير من الجند يصحبون القافلة، وفي بعض الأحيان ترفق بكتاب خاص من الخليفة يحمل مضمونا سياسيا يتعلق في الغالب بولاية العهد، أو تزف خبرا مفرحا للمسلمين مثل إسلام ملك من الملوك. وكان رسول الخليفة يباشر بنفسه أمر تعليق الهدية في الكعبة، أو عرضها للناس حسب ما يصدر عن الخليفة.

- كانت الهدايا أحيانا تعلق فور وصولها إلى مكة، ولكنها في بعض الأحيان كانت تأخذ مزيداً من الوقت يستغرق حوالي شهرين ما بين وصولها وتعليقها.

- بعد انتهاء عرض الهدايا كانت إما أن تعلق في الكعبة أو تحفظ في خزانتها.

- كان حجبة البيت من رجال بني شيبة يتولون استلام مايُهدى إلى الكعبة، بعد أن يؤخذ عليهم شهود بالاستلام، كما كان يعهد إليهم بحفظ هذا المال، فلا يجوز لغيرهم التعرض لكتر الكعبة بغير إذنهم.

- هناك من الملوك ممن اعتنق الإسلام في عصر الرسول ﷺ، وكذلك في العصر العباسي من عمد إلى إرسال هدية ذات دلالة على انتقاله مما كان يعبد آباؤه وأجداده إلى الدين الجديد. ويبدو أن الهدف من وراء ذلك هو تأكيد دخول هؤلاء في الإسلام، وتبرؤهم من الشرك، وإشهار ذلك أمام جموع المسلمين في مكة.

- منذ العصر العباسي الثالث والصراع على الخطبة يمثل المحور الأساسي لإرسال الهدايا إلى الكعبة، وقد شهدت فترة الدراسة تنافسا حادا بين العباسيين والفاطميين على الخطبة في مكة، وبالتالي على الهدايا المرسلة إلى الكعبة وخاصة هدية الشَّمْسَة. من جانب آخر فإن المصالح الاقتصادية لعبت دورا مهما في سبيل الوصول إلى الخطبة والدعوة على منابر مكة في موسم الحج، فما عمله القرامطة من إقامة الخطبة للخليفة العباسي المطيع لله سنة ٣٥٩هـ لم يكن ودًّا لهم بل نكاية بأعدائهم من الفاطميين الذين سيطروا على بلاد الشام، وحرموهم من مورد اقتصادي كان في غاية الأهمية لهم،ألا وهو الأموال التي كانت تحمل إليهم سنويا من قبل الأخشيديين.

- جرت العادة منذ العهد السابق للإسلام أن ما كان يهدى إلى الكعبة له حكم الوقفية عليها، وقد استمر هذا التقليد في عصر صدر الإسلام، إذ لا يجوز صرف تلك المدخرات في غير مصالح الكعبة، وما يزيد عن الحاجة يبقى من مدخراها إلى حين الحاجة إليه، فقد توصل البحث إلى أن بعض الإهداءات خاصة الذهب والفضة هي بمثابة مدخرات للكعبة يرجع إليها عند الحاجة. ومع ذلك فقد تعرضت موجودات الكعبة للسطو والنهب على مر العصور.

التعليقات

(١) الجُبّ البئر البعيدة القعر، ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، *لسان العرب المحيط*، تحقيق: يوسف خياط (بيروت: دار لسان العرب، د.ط، د. ت)، ١: ٣٩٣.

(٢) ويُذكر أن جُبَّ الكعبة هو خزانتها المحفورة في باطنها قرب باها الشرقي. الأنصاري، عبدالقدوس، *الكعبة، أسماء وعمارات، ومعبداً لا معبوداً، وتاريخاً قبل الإسلام، الجزيرة العربية قبل الإسلام*، دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الثاني، ط١ (الرياض: مطابع جامعة الملك سعود، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ١١٨.

(٣) ابن هشام، عبدالملك المعافري (ت ٢١٨هـ)، *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ١: ١٥٢، ١٩٣؛ الأزرقي، محمد بن عبدالله (ت ٢٥٠هـ)، *أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار*، تحقيق: رشدي ملحس، ط٣ (بيروت: دار الثقافة ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ١: ٢٤٤؛ وانظر: الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، *تاريخ الرسل والملوك*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩م)، ٢: ٢٤٠؛ الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، *تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام*، تحقيق: محمد حمدان، ط١ (بيروت، القاهرة:

دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري ، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ٢ :٥٠. واستمر ذلك الجب في عهد قريش حيث يُذكر أنهم كانوا يحفظون ما يهدى للكعبة في بئر في جوفها؛ المقدسي، المطهر بن طاهر (ت ٧١٠هـ)، *البدء والتاريخ*، د.ط (بيروت: دار صادر ، د.ت)، ٤: ١٣٩.

(٤) الحربي، أبو إسحاق إبراهيم (ت ٢٨٥هـ)، *المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة*، تحقيق: حمد الجاسر، ط١ (الرياض: دار اليمامة ، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ٤٨٦.

(٥) المسعودي، علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ)، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، تحقيق: يوسف داغر، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٨م)، ١: ٢٦٥- ٢٦٦؛ وانظر: ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، *العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*، تحقيق: يوسف داغر ي، ط٣ (بيروت: دار الكتاب اللبنان، ١٩٨١م)، ٢: ٦٢٤؛ الفاسي، محمد بن أحمد (ت ٨٣٢هـ)، *تحفة الكرام بأخبار البلد الحرام*، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٣٤٣٥٠، القاهرة، ورقة ٢٨ ب، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق: عمر تدمري، د. ط (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ١: ١٨٩؛ النهروالي، محمد بن أحمد (ت ٩٩٠هـ)، *الإعلام بأعلام بيت الله الحرام*، تحقيق: هشام عطا، ط ١ (مكة المكرمة، المكتبة التجارية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ٩٤؛ القطبي، عبدالكريم بن محب الدين المكي (ت ١٠١٤هـ)، *إعلام العلماء الأعلام ببناء المسجد الحرام*، تحقيق: أحمد محمد جمال الدين وآخرين، ط ٢ (الرياض: دار الرفاعي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ٥٨؛ رفعت، إبراهيم (ت ١٣٥٣هـ)، *مرآة الحرمين*، ط١ (القاهرة: ١٩٥٢م)، ١: ٢٧٨؛ باسلامه، حسين عبدالله، *تاريخ الكعبة المعظمة*، ط٢ (جدة: الكتاب العربي السعودي، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ٢٠٩- ٢١٠.

(٦) المسعودي، ١: ٢٦٥- ٢٦٦؛ وانظر: الفاسي، *شفاء*، ١: ١٨٩؛ باسلامة، ٢١٠.

(٧) المسعودي، ١: ٢٦٥؛ وانظر: ابن خلدون، ٢: ٦٢٤.

(٨) الفاسي، *شفاء*، ١: ١٨٩؛ النهروالي، ٩٥؛ القطبي، ٥٨، رفعت، ١: ٢٧٨؛ باسلامة، ٢١٠.

(٩) الفاكهي، محمد بن إسحاق (ت ٢٧٩هـ)، *أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه*، تحقيق: عبدالملك بن دهيش، ط ٢ (بيروت: دار خضر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ٤: ١٠٤.

(١٠) السيوف القَلْعِّية وهي الهندية العتيقة التي تنسب إلى القَلْعَة وهي قلعة عظيمة في الهند من جهة الصين فيها معدن الرصاص القلعي، وهناك موضع بالبادية يقال له القَلَعَة وإليه تنسب السيوف. ياقوت، شهاب الدين بن عبدالله الحموي (ت ٦٢٦هـ)، *معجم البلدان*، د.ط (بيروت: دار صادر، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، ٤: ٣٨٩.

(١١) تباينت الروايات في المصادر حول ما وجده عبدالمطلب في زمزم، وحول ما حلّي به الكعبة منه. انظر: ابن هشام،١: ١٤٦، ابن سعد، محمد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠هـ)، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد عطا، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ١: ٦٩؛ الأزرقي، ٢: ٤٦، ٤٧، الفاكهي، ٢: ١٢، ٣: ٢٣٠، البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ)، *جُمل من أنساب الأشراف*، تحقيق: سهيل زكار وآخرون، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ١: ٨٦؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر (ت ٢٨٤هـ)، *تاريخ اليعقوبي* (بيروت: دار صادر، د. ت)، ١: ٢٤٧؛ الطبري، ٢: ٢٥١؛ البيروني، محمد بن أحمد (ت ٤٤٠هـ)، *الجماهر في معرفة الجواهر*، د.ط (القاهرة: مكتبة المتنبي، د.ت)، ٦٦؛ السهيلي، عبدالرحمن (ت ٥٨١هـ)، *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية*، تحقيق: عبدالرحمن الوكيل، د.ط (القاهرة:

دار الكتب الحديثة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ٢: ٩٩ - ١٠٠؛ ابن الأثير، علي بن محمد (ت ٦٣٠هـ)، *الكامل في التاريخ*، د.ط (بيروت: دار صادر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٢: ١٤؛ المقدسي، ٤: ٨٣؛ الفاسي، *شفاء*، ١: ١٨٥؛ ابن ظهيرة، محمد جارالله بن محمد (٩٨٦هـ)، *الجامع اللطيف في فضل مكة وأهلها وبناء البيت الشريف*، ط٤ (مكة المكرمة: المكتبة الشعبية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ٧٠؛ الأسدي، أحمد بن محمد (ت ١٠٦٦هـ)، *إخبار الكرام بأخبار المسجد الحرام*، تحقيق: غلام مصطفى، ط١ (نارس الهند: الجامعة السلفية، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)، ١٣٥؛ ابن عبدالقادر الطبري، علي (ت ١٠٧٠هـ)، *الأرج المسكي في التاريخ المكي*، تحقيق: أشرف الجمال، ط١ (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ١٤٩.

(١٢) تخبرنا المصادر التاريخية القديمة ومنها النقوش العربية الجنوبية الكثير عن الإهداءات المختلفة للمعابد. ولمزيد من التفاصيل انظر: أرمان، أدولف: ديانة مصر القديمة نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة آلاف سنة، ترجمة عبدالمنعم أبو بكر ومحمد شكري، د.ط (القاهرة: د.ن، د.ت) ٢١٤؛ الأنصاري، عبدالرحمن الطيب، *قرية الفاو* صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية، ط١ (الرياض: جامعة الرياض، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٢٠؛ أوبنهايم، ليو: بلاد مابين النهرين، ترجمة سعدي عبدالرزاق، د.ط (بغداد، دار الحرية، ١٩٨١م)، ١١٧، ١١٨؛ بافقيه، محمد عبدالقادر وآخرون، *مختارات من النقوش اليمنية القديمة*، د.ط (تونس: المنظمة العربية للتربية والتعليم، ١٩٨٥م)، نقش ٤٥/٥، ٢٠١؛ الماجدي، خزعل، *الدين السومري*، د.ط (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م)، ١٥٨.

Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars quarta, Inscription himgariticas et sabaeas continens, Tomus I. II. III, parisiis, 1889, 1911, 1929), Jamme, A.W.f: Sabaean Inscriptions From Mahram Bilqis (Marib) Baltimore, Johns Hopkins, 1962, ja559- 3-4 p28, Ja561-3-4, p36, Ja655/4, p160, Ja662/5- 6, p167, Ja576/1, p67, Ja669/6-7, p174, Jamme, A.W.f: Pieces Epigraphiques Des Heid bin AlGEL La Necropole de Timna (Hajer Kholan), Louvin, Universite de Louvin, Bibolotheque du Louvin,1952, ja347, pp191-192, ja384, pp192-194.

(١٣) قال أبو مسافع الأشعري:

إنَّ الغزال الذي كنتم وحليته ... تقنونه لخطوب الدهرِ والغيرِ
طافت به عصبةٌ من شرّ قومهم ... أهل العلا والندى والبيتِ ذي السترِ
فاستقسموا فيه بالأزلام علّكم ... أن تُخبروا بمكان الرأسِ والأثرِ

وقال أيضاً في هذه المناسبة:

أبْلغْ بني النضر أعلاها وأسْفَلها ... أنَّ الغزالَ وبيت الله والرُّكُن
أمْستْ قِيانُ بني سَهْمٍ تَقَسَّمهُ ... لم يُغْلَ عند نَدَامَاهُنَّ بالثَّمنِ

حسان بن ثابت، حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي (ت ٥٤هـ)، *ديوان حسان بن ثابت الأنصاري*، تحقيق: وليد عرفات، د.ط (بيروت: دار صادر، ١٩٧٤م)، ١١٨- ١٢١؛ ابن حبيب، محمد البغدادي (ت ٢٤٥هـ)، *المنمق في أخبار قريش*، تحقيق: خورشيد فاروق، ط١ (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ٥٩- ٦٦؛ وانظر: الطبري، ٢: ٢٨٣، ٢٨٦.

(١٤) الحربي، ٤٨٦؛ عبدالقدوس الأنصاري، *الكعبة*، ١٣٨.

(١٥) الأزرقي، ١: ٢٤٦؛ ابن الزبير، أحمد بن علي (ت ٥٦٣هـ)، *الذخائر والتحف*، تحقيق: محمد حميدالله، ط٢ (الكويت: مطبعة

حكومة الكويت، ١٩٨٤م)، ١٥٥؛ ابن خلدون، ٢: ٦٢٨؛ ابن ظهيرة، ٦٠. وذكر الفاكهي (٥: ٢٣٥) أنها كانت ستين أوقية.

(١٦) ورد عن عمر بن الخطاب القول: "لقد هممت أن لا أدع فيها -أي الكعبة- صفراء ولا بيضاء إلا قسمته -فقال له شيبة سادن البيت- قلت إن صاحبيك لم يفعلا قال هما المرآن اقتدى بهما". البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، *صحيح البخاري*، د.ط (د.م: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ٢: ١٥٩؛ وانظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، تحقيق: قصي الخطيب وآخرين، ط١ (القاهرة: دار الريان، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ٣: ٥٣٣.

(١٧) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، *جامع البيان في تفسير القرآن*، د.ط (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ١٠: ٤.

(١٨) البرسم الذهبي لم نجد له ذكرا في كتب الحديث ولا السيرة، ولا ندري إن كانت كلمة برسم قد تعرضت للتحريف من قبل النساخ كأن يكون أصلها إِبْرِيسَم وهو الديباج أو الحرير الذي اشتهرت به بلاد اليمن ومنه الملون والأصفر. فمن المحتمل أن المراد بالبرسم الذهبي الذي أهداه باذان من اليمن للرسول هو الديباج الأصفر. ابن الأثير، المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ)، *النهاية في غريب الحديث*، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمد الطناوحي، د.ط (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ٢: ٩٧؛ الزبيدي، ٢: ٣٧، ٨: ١٩٩.

(١٩) من الأبناء وهم من أولاد الفرس الذين سيرهم كسرى أنو شروان مع سيف بن ذي يزن إلى اليمن لقتال الحبشة، فأقاموا باليمن، وكان باذان بصنعاء، وقيل هو آخر من قدم اليمن من ولاة العجم، أسلم في سنة ١٠هـ/٦٣١م، وولاه الرسول ﷺ اليمن كلها. ابن هشام، عبدالملك المعافري (ت ٢١٨هـ)، *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١: ٦٩، الطبري، *تاريخ*، ٢: ٢١٥، ٦٥٥- ٦٥٧، ٣: ١٥٨، ٢٢٧- ٢٢٩، ٢٣٦، ابن الأثير، *أسد الغابة في معرفة الصحابة*، تحقيق: محمد البنا وآخرين، د.ط (القاهرة: دار الشعب، د.ت)، ١: ١٩٥؛ الكامل في *التاريخ*، ٢: ٣٣٦- ٣٤١؛ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، *زاد المعاد في هدي خير العباد*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط، ط ٢٥ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ١: ١٢٥.

(٢٠) البيروني، ٦٦- ٦٧.

(٢١) لمزيد من التفاصيل انظر الآراء الواردة لدى ابن حجر، ٣: ٥٣٤- ٥٣٥.

(٢٢) الزيلعي، أحمد عمر، *مكة وعلاقاتها الخارجية*، ط١ (الرياض، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ٩٥.

(٢٣) الأرزقي، ١: ٢٢٤؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٨ب، *شفاء*، ١: ١٨٩؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ النهروالي، ٩٥، القطبي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٦؛ رفعت، ١: ٢٧٨؛ باسلامه، ٢١٠. بينما يذكر ابن عبدالقادر الطبري (الأرج، ١٤٩) أن أول من حلى البيت في الإسلام الوليد بن عبدالملك، وقيل أبوه، وقيل ابن الزبير.

(٢٤) وهنا أيضاً الكاودوشه لا نجد لها توضيحاً في المصادر المتاحة ولا ندري إن كانت الكلمة صحيحة أم تعرضت للتحريف من قبل النساخ، والجدير بالذكر أن مما غنمه المسلمون في المدائن بعد فتحها ما يسمى"دِرَفْشِ كاويان -كابيان-"، وهي راية فارس العظمى، وكانت من جلود النمور طولها أثنا عشر ذراعاً في عرض ثمانية أذرع على خشب طوال موصل، وكانت مرصعة

بالــياقوت واللؤلؤ وأنواع الجواهر، وقيمتها ألفي -ألف- ألف دينار ومائتي ألف. فلا ندري إن كانت هذه الراية الثمينة هي نفسها الكاودوشه التي أهداها عمر للكعبة أم أن الأخيرة شيئاً آخر. الطبري، *تاريخ*، ٣: ٥٦٤؛ المسعودي، ٢: ٣٠٨- ٣٠٩، ٣١٩؛ ابن الزبير: ١٥٧.

(٢٥) البيروني، ٦٧.

(٢٦) الشَّــمْس ضرب من الحلي من القلائد خاصة، وقيل معلاق القلادة في العنق، والجمع شموس. وقد ورد ذكر قلائد الشمس في شعر العصر الأموي وكانت تنظم من الدر واللؤلؤ.

قال الشاعر: والدُّرُّ واللؤْلؤُ في شَمْسِهِ مُقَلِّــدٌ ظَبْـيَ التَّصاوِيــــرِ.

ابــن أبي ربيعة، عمر بن عبدالله (٩٢هــ)، *ديوان عمر بن أبي ربيعة* (بيروت، د.ط، دار صادر، د.ت)، ١٠٠، ١٦٤، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦؛ ابــن منظور، ٢: ٣٥٨؛ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هــ)، *القاموس المحيط*، د.ط (بيروت: دار الفكــر، ١٤٠٣هــــ/ ١٩٨٣م)، ٢: ٢٢٣- ٢٢٤؛ الزبــيدي، محمد مرتضى (ت ١٢٠٥هــ)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، د.ط (بيروت: منشورات مكتبة الحياة، د.ت)، ٤: ١٧٢؛ البابطين، إلهام أحمد، *الحياة الاجتماعية في مكة منذ ظهور الإسلام حتى نهاية العصر الأموي*، ط١ (الرياض: مطابع الخالد، ١٤١٩هــ)، ٣٨١.

(٢٧) الأزرقي، ١: ٢٢٤؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، *شفاء*، ١: ١٩٠؛ تحفة الكرام، ورقة ٢٧ب، ٢٨ب، ابن ظهيرة، ٧١، الأسدي، ١٣٦؛ رفعت، ١: ٢٧٨. قارن: الشيبي، محمد (ت ١٣٣٥هــ)، *إعلام الأنام بتاريخ بيت الله الحرام*، تحقيق: إسماعيل حافظ، ط١ (مكة المكرمة: مطبوعات نادي مكة الثقافي والأدبي، ١٤٠٥هــ/١٩٨٤م)، ٢١٧؛ باسلامه، ٢١٠.

(٢٨) المقريــزي، أحمــد بن علي (ت ٨٤٥هــ)، *اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا*، تحقيق: جمال الدين الشيال، د.ط، (القاهــرة: المجلــس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هــ/ ١٩٦٧م)، ١: ١٤١؛ وانظر تعليقات المحقق في ١٤٠هامش ١، الــزيلعي، ٩٥. ولعــلهم أرادوا أن المتوكل هو أول من جعل ارسال الشمسة إلى الكعبة في كل سنة في موسم الحج سنة تسير عليها الدولة الإسلامية.

(٢٩) الزيلعي، ٩٥.

(٣٠) الشيال، جمال الدين، *محقق كتاب اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء*، ١: ١٤١هامش ١؛ الزيلعي، ٩٦- ٩٨.

(٣١) الأزرقي، ١: ٢٢٤؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، *شفاء*، ١: ١٩٠؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ الأسدي، ١٣٦؛ رفعت، ١: ٢٧٨؛ باسلامة، ٢١١.

(٣٢) السهيلي، ١: ٢٢٤؛ الفاسي، *شفاء*، ١: ١٨٨؛ ابن فهد، ٢: ١١٩.

(٣٣) الأزرقي، ١: ٢٢٤؛ الفاسي، *شفاء*، ١: ١٩٠؛ ابن فهد، النجم عمر (ت ٨٨٥هــ)، *اتحاف الورى بأخبار أم القرى*، تحقيق: فهيم شلتوت، ط١ (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي، ١٤٠٤هــ/١٩٨٣م)، ٢: ١٣٤؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ الأسدي، ١٣٧، رفعــت، ١: ٢٧٨- ٢٧٩؛ باســلامه، ٢١٠. وأضاف الفاسي الكرسي، وقال رفعت هو السرير، ولدى ابن ظهيرة السرير الرسي.

(٣٤) الــزبيري، المصعب بن عبدالله (ت ٢٣٦هــ)، *نسب قريش*، تحقيق: ليفي بروفنسال، ط٢ (القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦م)، ٥٢؛ ابــن عســاكر، عــلي بن الحسين (ت ٥٧١هــ)، *تراجم النساء*، تحقيق: سكينة الشهابي، ط١ (دمشق: ١٤٠٣هــ/ ١٩٨٢م) ١١٣.

(٣٥) الأزرقي، ١: ٢٢٤.

(٣٦) لم يترجم له الفاسي في تراجم المكيين، و لم نجد له ترجمة في المصادر المتيسرة، ويبدو من رواية الأزرقي (ت ٢٥٠هـ)، أنه كان من المعاصرين له وممن خلقوا الكعبة في ذلك العهد. الأزرقي، ١: ٢٢٤.

(٣٧) الأزرقي، ١: ٢٢٤.

(٣٨) الأزرقي، ١: ٢٢٥؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٨ب، *شفاء*، ١: ١٩٠؛ ابن ظهيرة، ٧١، النهروالي، ٩٥؛ القطبي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١١. ووردت لدى الأزرقي وابن ظهيرة والأسدي بالصحفة ويبدو أنه من تصحيف النساخ وإلا فهي الصفيحة أي السيف العريض (ابن منظور، ٢: ٤٤٦) وهي بهذا المعنى سيف أخضر بينما لدى النهروالي الصحيفة الحضر.

(٣٩) الأزرقي، ١: ٢٢٥؛ القطبي، ٥٨.

(٤٠) الأزرقي، ١: ٢٢٥؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٨ب؛ *شفاء*، ١: ١٩٠، ابن ظهيرة، ٧١، الأسدي، ١٣٧، رفعت؛ ١: ٢٧٩؛ باسلامة، ٢١١.

(٤١) البيروني، ٦٧.

(٤٢) الأزرقي، ١: ٢٢٥.

(٤٣) الجدير بالذكر أن المصادر أشارت إلى حفريات إسلامية في دفائن أرض مصر تعود إلى العهد الأموي، وتحديداً في خلافة عبدالملك بن مروان وواليه على مصر أخيه عبدالعزيز، وأفاضت في ذكر ما عثر عليه من الجواهر والتحف، أما العهد العباسي فالإشارات إلى التنقيب في آثار مصر تعود إلى عهد المأمون عندما بعث عددا من الباحثين لينقبوا في الأهرام، وأنفق على هذه البعثة أموالا عظيمة، فوجدوا فيها الكثير من التحف الذهبية أثارت عجب الخليفة المأمون، ولا ندري إن كانت القارورة الفرعونية مما عثر عليه في تنقيبات سابقة في آثار مصر الفرعونية في عهد الخليفة المنصور أم لا! عن تلك الحفريات انظر، المسعودي، ١: ٤٠٧– ٤٠٨، المقريزي، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار* (بيروت، دار صادر، د.ط، د.ت)، ١: ١١٣.

(٤٤) الأزرقي، ١: ٢٢٥، ٢٣٤؛ ابن فهد، *اتحاف*، ٢: ٢٣٦. وانظر، النهروالي، ٩٧، ١٥١؛ باسلامة، ٢١١.

(٤٥) الأزرقي، ١: ٢٢٥؛ البيروني، ٦٧، الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٨ب؛ *شفاء*، ١: ١٩٠؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ النهروالي، ٩٥؛ القطبي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامة، ٢١١.

(٤٦) الفاكهي، ٥: ٢٣٦؛ الفاسي، *شفاء*، ١: ١٩٢. والدرة اللؤلؤة العظيمة، ويقال درة يتيمة جوهرة عظيمة لا يعرف لها قيمة، ولا نظير لها. ابن منظور، ١: ٩٦٧، ٣: ١٠٠٤؛ القلقشندي، أحمد بن علي (ت ٨٢١هـ)، *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، د.ط (القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د.ت)، ٤: ٨٤.

(٤٧) ابن الزبير، ١٨٣. وفيه أن الخليفة المأمون أمر بعد ذلك بكسر ذلك الكانون لما نمى إلى علمه ظن فئة من الناس أن الخليفة أراد أن يجعل بيت الله بيت نار.

(٤٨) وذكر البيروني (٦٧) أنها أصنام ذهبية وفضية.

(٤٩) هكذا ذكرهما الأزرقي (١: ٢٢٦) و لم نجد في المصادر المتاحة ترجمة لحياة الاثنين.

(٥٠) الأزرقي، ١: ٢٢٥– ٢٢٧؛ وانظر، اليعقوبي، ٢: ٤٥٢؛ الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٨ب؛ *شفاء*، ١: ١٩٠؛ ابن فهد،

اتحـــاف الـــورى، ٢: ٢٧١- ٢٧٣؛ الأسدي، ١٣٧؛ باسلامه، ٢١١- ٢١٢. ودار شيبة بن عثمان دخلت في المسجد وهي جنب دار الندوة ودار الإمارة وخزانة الكعبة تحتها، وهي دار أبي طلحة عبدالله بن عبدالعزى بن عثمان بن عبدالدار ولها باب في المسجد الحرام. الفاكهي، ٢: ٢٠٦، ٣: ٣١٢.

(٥١) الأزرقـــي، ١: ٢٢٦- ٢٢٧. وانظر، الفاسي، *العقد*، ٧: ٤٦٧. قارن، الفاكهي (٣: ١٠٩) حيث ذكر أن مكة تعرضت في سنة ٢٠٢هـــ/٨١٧م لسيل خطير ملأ الوادي ودخل المسجد الحرام ورفع المقام من مكانه وكان يقال له سيل ابن حنظلة.

(٥٢) الفـــاكهي، ٥: ٢٣٦؛ ابـــن الزبير، ٣٦؛ الفاسي، *الزهور المقتطفة من تاريخ مكة المشرفة*، تحقيق: مصطفى الذهبي، ط١ (مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، ١٤١٨هـــ/ ١٩٩٧م)، ٥٠؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٢٨٩- ٢٩٠؛ الجزيري، ٢٢٦- ٢٢٧؛ ابن ظهيرة، ٧١، النهروالي، ٩٥- ٩٦؛ القطبي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامة، ٢١٣.

(٥٣) الأزرقي، ١: ٢٢٥؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، *شفاء*، ١: ١٩٠؛ المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ١٤١؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ النهروالي، ٩٥؛ القطبي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامة، ٢١١.

(٥٤) المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ١٤١.

(٥٥) المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ١٤١، ١٧٨؛ وانظر، الزيلعي، ٩٥.

(٥٦) المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ١٧٨. وانظر، ابن الأثير، *الكامل*، ٧: ٥٤٨- ٥٥٠.

(٥٧) العمـــري، ابـــن فضل الله (ت ٧٤٩هـــ)، *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*، تحقيق: أحمد زكي، د.ط (القاهرة: دار الكتب المصـــرية، ١٣٤٢هـــ/ ١٩٢٤م)، ١: ٦٢؛ النويري، أحمد بن عبدالوهاب (ت ٧٣٣هـــ)، *نهاية الأرب في فنون الأدب*، د.ط (القاهـــرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د.ت)، ٢٥: ٢٩٩. وانظر، ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٣٧٧؛ الجزيري، ٢٣٦.

(٥٨) هكذا ذكرته تواريخ مكة ويفيد الطبري (تاريخ، ٩: ٥١٥) أن الذي حج بالناس في عام ٢٦١هـــ/ ٨٧٤م الفضل بن إسحاق بن الحسن بن إسماعيل بن العباس بن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس. قارن، الفاسي، *العقد*، ٧: ١٢- ١٣.

(٥٩) الفـــاكهي، ٥: ٢٣٦- ٢٣٧؛ الفاسي، *شفاء*، ١: ١٩١- ١٩٢؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٣٣٧، ٣٣٨؛ النهروالي، ٩٦؛ القطبي، ٥٩؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامة، ٢١٣.

(٦٠) الفاسي، الزهور المقتطفة، ٥١؛ *شفاء*، ١: ١٩١؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٣٣٦؛ النهروالي، ٩٦؛ القطبي، ٥٩؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامة، ٢١٣.

(٦١) ابن ميسر، محمد بن علي بن يوسف (ت ٦٧٧هـــ)، *المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر انتقاه المقريزي*، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، د.ط (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية د.ت)، ١٦٢؛ المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ١٤٢.

(٦٢) المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ١٨٦- ١٨٧؛ الزيلعي، ٣٧.

(٦٣) ابـــن الجـــوزي، عـــبدالرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـــ)، *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*، ط١ (حيدآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانـــية، ١٣٥٨هـــ)، ٧: ٥٣؛ الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٨ب؛ شفاء، ١: ١٩٢، ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٤٠٧؛ الجزيـــري، عـــبدالقادر بن محمد (ت ٩٧٧هـــ)، *الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة*، د.ط (القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٨٤هـــ)، ٢٤٥؛ ابن ظهيرة، ٧٢؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامة، ٢١٣.

(٦٤) ابن الجوزي، ٧: ٥٣؛ ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، ٨: ٦١٢؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـــ)، *البداية والنهاية في*

التاريخ، ط٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٨٧هـ)، ١١: ٢٦٨؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٤٠٧؛ الجزيري، ٢٤٤- ٢٤٥؛ الزيلعي، ٤٣.

(٦٥) ابن ميسر، ١٦١- ١٦٢؛ المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ١٤٠- ١٤٢، ٢١٤؛ المواعظ والاعتبار، ١: ٣٨٥.

(٦٦) المقريزي، *المواعظ والاعتبار*، ١: ٣٨٥- ٣٨٦.

(٦٧) ابن ميسر، ١٦٢؛ المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ١٤٢؛ الزيلعي، ٩٧.

(٦٨) ابن الجوزي، *المنتظم*، ٧: ٦٠؛ القلقشندي، ٤: ٦٦.

(٦٩) ابن الأثير، *الكامل*، ٨: ٦٣٠؛ ابن كثير، *البداية والنهاية*، ١١: ٢٧٢- ٢٧٥. بينما ذكر القرماني وفي أيام الخليفة الطائع (٣٦٣- ٣٨١هـ/٩٧٣- ٩٩١م) قطعت الخطبة من الحرمين لبني العباس وأقيمت للمعز. أحمد بن يوسف (ت ١٠١٩هـ)، *أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ*، د.ط (بيروت: عالم الكتب)، ١٧٠.

(٧٠) الفاسي، شفاء، ٢: ٣٥٢.

(٧١) ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٤٠٩.

(٧٢) الجزيري، ٢٤٥.

(٧٣) ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف الأتابكي (ت ٨٧٤هـ)، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، د.ط (القاهرة:، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٦٣م)، ٤: ٦٦.

(٧٤) القلقشندي، ٤: ٢٦٩.

(٧٥) انظر المصادر الواردة في الهوامش، ٦٩- ٧٤. وانظر، النويري، ٢٣: ٢٠٢.

(٧٦) مما قيل في هذه المناسبة:

وحبَّذا الشَّمْسة التي نُصبتْ يَقْصُر عنها المديحُ والخُطَبُ
قايَستِ العيدَ وهي حُلّتُه وأخفت اليومَ وهو مُنْتَصب
يَنْهَب ياقوتُها العيونَ فما يَكْمُلُ إلاّ من حيث يَنْتَهب
دائرةٌ أحدقتْ بغُرّتها أهلةٌ لا تُجنّها السُّحُب
كأنما دُرّها وجوهرُها نجومُ ليلٍ سماؤها ذَهَبُ
كأنما رُصِّعتْ مَنَاقِبُك ال غُرّ عليها وأُفْرغ الحَسَبُ
في كبِدِ المسجدِ الحرام لها شوقٌ وللبيت نحوها طربُ

تميم بن المعز، تميم بن المعز لدين الله (ت ٣٧٤هـ)، *ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي* (القاهرة، ط٢، دار الكتب المصرية، ١٩٩٥م)، ٥٥- ٥٧. وعن تميم بن المعز انظر، الثعالبي، عبدالملك بن محمد (ت ٤٢٩هـ)، *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*، تحقيق: *مفيد قميحة*، ط١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ١: ٥٢٥- ٥٣٤؛ ابن الجوزي، المنتظم، ٧: ٩٣- ٩٥؛ ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ)، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس، د.ط (بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٩م)، ١: ٣٠١- ٣٠٣.

(٧٧) المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ٢٣٠.

(٧٨) المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ٢٤٦.

(٧٩) المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ٢٠٩؛ الزيلعي، ١٣٥- ١٣٦.

(٨٠) لمزيد من التفصيل انظر، ابن الجوزي، ٧: ٣٣، ٥٧، ٧٦؛ ابن الأثير، الكامل، ٩: ٣٢٥، ٣٤٠؛ النويري، ٢٣: ٦٧،٧٣، ١٥١؛ ابن كثير، ١٢: ١٣- ١٤؛ المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ١: ١٧٨- ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٤٠٤، ٤٠٨، ٤١٠، ٤٤٧؛ الجزيري، ٢٣١- ٢٥٤.

(٨١) المقريزي، *اتعاظ الحنفا*، ٢: ٧، ١٥، ٢٠، ٢٤، ٣٦، ٤١، ٥١، ٧٤، ٧٩.

(٨٢) الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٩أ ، شفاء، ١: ١٩٢؛ ابن ظهيرة، ٧٢؛ الأسدي، ١٣٧- ١٣٨؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامة، ٢١٤.

(٨٣) قائد يمني في عهد الملك المنصور اشتهر بكنيته واسمه الأول غير معروف هكذا ذكره الفاسي في القسم الخاص بالكنى. انظر، العقد، ٨: ١٧٤.

(٨٤) المقريزي، *الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك*، تحقيق: جمال الدين الشيال، ط١ (بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ١١٠؛ الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٩أ، شفاء، ١: ١٩٢؛ *العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين*، تحقيق: فؤاد سيد، ط٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ٦: ٣٤٧- ٣٤٨؛ ابن ظهيرة، ٧٢؛ الأسدي، ١٣٨؛ رفعت، ١: ٢٧٩. وقد ذكر سنة ٣٦٢هـ ولعله خطأ في النسخ.

(٨٥) الأزرقي، ٢: ٤٧؛ المقدسي، ٤: ١٣٩؛ عبدالقدوس الأنصاري، *الكعبة*، ١١٨، ١٢٩.

(٨٦) الأزرقي، ١: ٢٠٧، ٢٢٦؛ الفاكهي، ٢: ٢٠٦، ٣: ٣١٢، الماوردي، علي بن حبيب (ت ٤٥٠هـ)، *الأحكام السلطانية*، د.ط (القاهرة: دار الفكر، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، ١٦١؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ١٩، ٢٧١.

(٨٧) محب الدين الطبري، أحمد بن عبدالله (ت ٦٩٤هـ)، *القرى لقاصد أم القرى*، تحقيق: مصطفى السقا، ط٣، (القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ٥٢١؛ ابن حجر، ٣: ٥٣٤.

(٨٨) ابن هشام، ١: ١١٣، ١٩٣؛ الأزرقي، ١: ٢٤٤؛ الطبري، ٢: ٢٨٤- ٢٨٥؛ السهيلي، ٢: ١٠؛ المقدسي، ٤: ١٢٥. وفي رواية لابن إسحق أن عمرو بن الحارث بن مضاض الجرهمي خرج بغزالي الكعبة فدفنها في زمزم وانطلق ومن معه إلى اليمن. وفي رواية أخرى أن حارس الجُب الجرهمي سرق الهدايا الثمينة. ابن هشام، ١: ١١٤؛ الطبري، ٢: ٢٨٥؛ السهيلي، ٢: ١١؛ عبدالقدوس الأنصاري، *الكعبة*، ١٣٧- ١٣٨. وانظر ٣ من البحث.

(٨٩) الأزرقي، ١: ٢٤٥، الطبري، ٢: ٢٨٧؛ السهيلي، ١: ٢٢٤- ٢٢٥.

(٩٠) حسان بن ثابت، ديوان حسان، ١١٩، ١٢١؛ ابن هشام، ١: ١٩٣؛ ابن حبيب، ٤٢١؛ الطبري، ٢: ٢٨٦؛ السهيلي، ١: ٢٢٤؛ المقدسي، ٤: ١٣٩.

(٩١) الأزرقي، ١: ٢٤٧؛ ابن الزبير، ١٥٥.

(٩٢) الأزرقي، ١: ٢٢٤- ٢٢٥.

(٩٣) لمزيد من التفاصيل انظر، الأزرقي، ١: ٢٤٧؛ الطبري، *تاريخ*، ٨: ٥٣٦- ٥٤٠؛ ابن الزبير، ١٥٦؛ ابن الأثير، *الكامل*، ٦: ٣١١- ٣١٣؛ النويري، ٢٢: ١٩٧؛ ابن خلدون، ٥: ٥١٩- ٥٢٠؛ الفاسي، *شفاء*، ٢: ٢٨٥- ٢٨٦؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٢٦٤- ٢٦٩؛ ابن فهد، *غاية المرام*، ١: ٣٩٠.

(٩٤) ابن الأثير، *الكامل*، ٧: ١٦٥- ١٦٦؛ ابن كثير، ١١: ٩- ١٠؛ الفاسي، *شفاء*، ٢: ٢٩٤؛ العقد، ٣: ٣١٢؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٣٢٩- ٣٣٠.

(٩٥) لمزيد من التفاصيل انظر، ابن الأثير، *الكامل*، ٨: ٢٠٧- ٢٠٨؛ الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، *دول الإسلام*، د.ط (بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ١٧٢؛ *العبر في خبر من غبر*، تحقيق: محمد زغلول، د.ط (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١: ٤٧٤؛ ابن كثير، ١١: ١٦٠- ١٦٢؛ الفاسي، *شفاء*، ٢: ٣٤٦- ٣٤٧؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٣٧٤- ٣٨٠.

(٩٦) الأزرقي، ١: ٢٢٦؛ الفاسي، *العقد*، ٧: ٤٦٧؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٢٧٨؛ ابن فهد، *غاية المرام*، ١: ٤٠٢- ٤٠٣.

(٩٧) الفاسي، *شفاء*، ١: ١٩٣، ٢: ٣٠٨؛ العقد، ٤: ٧١؛ ابن فهد، *اتحاف الورى*، ٢: ٤٣٧؛ ابن فهد، عبدالعزيز بن عمر (ت ٩٢٢م)، *غاية المرام بأخبار سلطنة البلد الحرام*، تحقيق: فهيم شلتوت، ط١ (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، ١: ٤٨٥.

(٩٨) ومن الطريف أن نذكر هنا أن من التقاليد المتبعة إلى وقت قريب أن بعض المحسنين حينما يبني مسجدا يترك في أحد جدرانه قدراً مملوءاً دنانير ذهب فإذا تداعى المسجد للسقوط يعثر الناس على ذلك الذهب ويستنفعون به في إعادة بنائه.

(٩٩) الأزرقي، ١: ٣٠٥.

(١٠٠) الأزرقي، ١: ٢٤٧- ٢٤٨. ويذكر النهروالي (٩٧) أن شيوخ سدنة البيت الشريف إذا احتاجوا اختلسوا من مال الكعبة ما يسدون به حاجتهم، ويقول، "وقد ادركناه في زمن الصبا".

(١٠١) لمزيد من التفاصيل عن هذه السيول وآثارها انظر، الأزرقي، ٢: ٣٣، ١٦٩- ١٧٠؛ الفاكهي، ١: ٤٥٦، ٣: ١١٢؛ الفاسي، *شفاء*، ٢: ٤١٥- ٤٢٢.

(١٠٢) الفاسي، *شفاء*، ١: ١٩٣. وقد نقل قول الفاسي كل من، الأسدي، ١٤١؛ رفعت، ١: ٢٨٠.

(١٠٣) عمل إبراهيم رفعت أميراً للحج المصري في سني ١٣٢٠- ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣- ١٩٠٤م، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٨م، ولم يشر إلى أنه رأى شيئًا من الإهداءات المعلقة في الكعبة، وإنما شاهد نصوصاً منقوشة في لوحات على جدران الكعبة مؤرخة في سني ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م، ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م، ٨٨٤هـ/ ١٤٧٩م، ١٠٤٠هـ/١٦٣٠م و ١٠٧٠هـ/ ١٦٥٩م، ولعلها هي التي ظلت في أمكنتها إلى حوالي عام ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م حينما أجريت بعض الترميمات للكعبة، ونقلت إلى المتحف كما أشرنا إلى ذلك في متن البحث. رفعت، ١: ٢٦٦.

الآثار العباسية المكتشفة بموقع الجميرا بساحل الخليج العربي

أحمد رجب محمد علي
أستاذ الآثار المشارك بجامعتي
القاهرة والإمارات العربية المتحدة

المقدمة:

يعتبر موقع الجميرا من أهم المواقع الأثرية التي تم الكشف عنها في منطقة الإمارات، وموقع الجميرا الآن يقع ضمن حدود إمارة دبي على الخليج مباشرة، وقد تم الكشف في هذا الموقع عن العديد من المنشآت المعمارية، والتي كان موقعها عبارة عن تلال تم الكشف أسفلها عن أساسات بعض العمائر والجزء السفلي من الجدران بما لا يزيد على ارتفاع ١٢٠سم بعضها ذو طابع سكني، وبعضها توحي بقاياه أنه سوق ومبنى يشير تخطيطه وبعض الشواهد الأثرية إلى أنه كان مربداً للإبل، ومبنى تشير بقاياه ومحاربه المتجهة ناحية مكة إلى أنه مسجد المدينة. كل هذا يشير إلى أننا أمام مدينة متكاملة لها مسجدها ومساكنها ومرافقها، بل إن حجم المسجد الكبير يشير إلى أن المدينة كان يسكنها أناس كثيرون، ولكن المرجح أنهم كانوا يسكنون أعشاشاً من سعف النخيل، أما المباني فكانت مخصصة لكبار رجال المدينة.

كما عُثر في أرضيات المباني وحولها على العديد من المكتشفات المنقولة من خزف وزجاج ومعادن وعملات بعضها ذو طابع محلي وبعضها مؤكد استيراده مثل البورسلين الصيني. مما يجعلنا بالفعل أمام موقع هام تشير الاستطلاعات الأولية إلى أنه مرفأ ومركز تجاري وتشير بقاياه المعمارية إلى أنها مدينة ذات نظام ومرافق وتشير المكتشفات إلى أنه موقع مفتوح على الخارج والداخل وليس موقع مغلق، وفي هذا البحث سنتناول بالدراسة هذا الموقع سواء المكتشفات المعمارية فيه أو المكتشفات المنقولة في محاولة لإبراز أهمية الموقع، فقد تم الكشف عن هذا الموقع سنة ١٩٦٩م على يد البعثة الأمريكية التابعة لجامعة بيروت، والتي نشرت بعض التقارير الأولية، ثم الاتفاقية الثقافية الموقعة بين دولة الإمارات العربية المتحدة والجمهورية العراقية والتي بمقتضاها أستقدمت بعثة أثرية مراقبة في الأعوام ٧٢-١٩٧٤م، والتي أصدرت العديد من التقارير من خلال مجلة الآثار الدورية المتخصصة في العراق المسماة

(سـومر) والتي أصدرت العديد من التقارير عن هذا الموقع سنة ١٩٧٣م حتى ١٩٨٠م. كما نشر عنها الأستاذ ناصر حسن العبودي في كتابه صفحات من آثار وتراث الإمارات صادر عن مركز زايد للتراث والتاريخ. وأخيراً عملت في الموقـع بعـثة تابعة لإدارة الآثار والمتاحف بدبي برئاسة الأستاذة عائشة المبارك والدكتور حسين قنديل أسفرت عن الكشف عن العديد من المكتشفات الأخرى التي أضافت إلى المكتشفات السابقة العديد من المباني والمكتشفات المنقولة والمحفوظة الآن بمتحف دبي (بقلعة الفهيدي).

والواقـع فقد أثرت أن تكون دراستي من الموقع مباشرة بزيارة الموقع وتصويره وعمل بعض الرسومات الخاصة بـين كما قمت بتصوير المقتنيات المعروضة الآن بمتحف دبي ودراستها على الطبيعة، فهذا بحث ميداني، وذلك بالنظر إلى الموقع نظرة كلية حالية ومحاولة تأريخه خصوصاً مع وجود بعض الخلافات في التأريخ، ففي حين يرجح كاي[١] إن هـذا الموقـع يـرجع إلى العصر الساساني يري بيتر هلبير أن الموقع يرجع للعصر الأموي[٢]. بينما يري علماء الآثار والمـتاحف ببلدية دبي أن الموقع يرجع للعصر العباسي، ومن هنا كانت الحاجة إلى محاولة إيضاح ماهية وتاريخ الموقع مـن خـلال الشـواهد الأثرية والمعمارية مع عرض سريع من الطبيعة مباشرة للمكتشفات المعمارية والفنية، ولذلك فجميع رسومات هذا البحث من عملي من الطبيعة مباشرة، وكذلك صور البحث من تصويري. أملاً أن يضيف هذا البحث جديداً إلى الدراسات عن المرافئ العباسية على ساحل الخليج العربي. وفيما يلي دراسة تفصيلية لهذا الموقع.

أولاً: المكتشفات المعمارية:

تم الكشف في موضع الجميرا عن العديد من المنشآت المعمارية هي:

١ - قصر كبير لعله قصر الحاكم وسأرمز إليه بالرمز (أ).

٢ - مبنى سكني كبير وسأرمز إليه بالرمز (ب).

٣ - مبنى سكني آخر وسأرمز إليه بالرمز (ج).

٤ - مسجد وسأرمز إليه بالرمز (د).

٥ - سوق تجاري وسأرمز إليه بالرمز (هـ).

٦ - مربد للإبل وسأرمز إليه بالرمز (و).

وفيما يلي تفصيل للمكتشفات المعمارية بموقع الجميرا:

١ - المبنى الأول (المبنى أ) قصر الحاكم: شكل (١) صورة (١):

ويعـد هذا المبنى هو أفخم المباني السكنية المكتشفة في مدينة الجميرا الأثرية حيث أنه المبنى الوحيد الذي يشتمل

علـــى أعمدة أسطوانية في أحد قاعاته، مما يرجح أنها ربما صالة استقبال كبيرة، وان البناء ربما يخص حاكم المدينة أو أغنى من فيها.

والمـــبنى عبارة عن شكل مستطيل يمتد من الشمال إلى الجنوب طوله ٣٠متر، وعرضه ٢٠متر تقريباً. يمكننا أن نقسمه إلى قسمين:

- القســـم الأول: عبارة عن فناء مكشوف يتوسط ضلعه الشمالي مدخل، وهذا الفناء تفتح عليه من الجهة الغربية قاعتين ربما تخصان الحراس أو الخدم.
- القســـم الثاني: وهو قاعات القصر، حيث يتكون القصر من عدد من القاعات نصل إليها عن طريق مدخل في منتصـــف الضـــلع الجنوبي من الفناء المكشوف يؤدي إلى ردهة صغيرة تؤدي إلى فناء مكشوف صغير بالجهة الجنوبية منه عدد من الأعمدة الأسطوانية الحجرية ربما تمثل مقعد يشرف على هذا الفناء، ومن هذا الفناء نصل إلى عدد من القاعات عن طريق فتحة باب في الجهة الشرقية تؤدي إلى فناء آخر صغير تفتح عليه ثلاث قاعات، وفي الجهـــة الغربية من الصالة المكشوفة باب يؤدي إلى قاعة كبيرة، كما يوجد بالجهة الغربية من القسم الثاني فتحة باب صغيرة ربما تخص الخدم أو الحريم. وبالجهة الجنوبية من القاعات يوجد فناءين كبيرين بهما بقايا أفران ربما كانت بهما المطابخ الخاصة بالقصر (صورة ٦).

والقصر مبني بالحجارة والجص ومبيض بالجص، وإن كانت فقدت أجزاء كبيرة منه، وفي زوايا البناء، وكذلك منتصـــف الواجهات توجد دعامات دائرية ساندة لزيادة متانة الجدران، كذلك تشير بقايا الزخارف الجصية المنتشرة عـــلى أرضية المبنى إلى أن جدران المبنى كانت مزخرفة بزخارف جصية على شكل وريدات حلزونية، وأشكال عقود بداخـــلها ما يشبه السهام وثيقة الصلة بالزخارف العباسية من النوع المعروف باسم طراز سامراء الثالث على الجص (صورة ١٥).

كذلـــك تشـــير البقايا المكتشفة إلى أن مداخل القاعات على الفناء المكشوف، وكذلك فتحات النوافذ كان يعلوها عقود من الصنج المعشقة، وهو ما تظهره لنا بعض الصنج المكتشفة في أرضية القصر (صورة ١٧).

٢ – المبنى السكني الثاني (مبني ب): شكل (٢) صورة (٢، ٣):

ويوجـــد هذا المبنى بالجهة الشرقية من الموقع وهو بناء مستطيل الشكل طوله من الشمال إلى الجنوب ٢٨متر، ومن الشرق إلى الغرب ١٨متر، ويوجد المدخل إلى المبنى في منتصف الضلع الجنوبي وعلى جانبيه دعامتين أسطوانيتين يؤديان إلى دركاة مربعة صغيرة تؤدي إلى فناء مستطيل الشكل تفتح عليه القاعات من ثلاث جهات أربع قاعات من الجهة الشرقية وأربع في الجهة الغربية، وواحدة على كل جانب من جانبي دركاة المدخل، أما الجهة الشمالية من المبنى فلا يوجد بها قاعات، ويبدو أنه كان بها قاعات وهدمت في فترة تالية، ووصل المبنى بمبنى آخر أحدث منه أضيف في

هـــذه الجهة، وهو ما يدلنا عليه اختلاف أسلوب البناء وسمك الجدران. حيث أن المبنى الأصلي مبني بالحجر والجص شـــأنه شـــان قصـــر الحاكم السابق الذكر، ومدعم بدعائم أسطوانية وله جدران سميكة، أما الجزر المضاف إلى المبنى الأصـــلي فمبني بالحجارة أيضاً، ولكن بأسلوب مختلف، فالحجارة أكبر حجماً وأكثر تهذيباً، وغير مطلية بالجص من الخـــارج، ويـــبدو من أول وهلة أنه جزء مضاف في فترة لاحقة على هذا المبنى، وأنها لا ترجع إلى فترة إنشاء المبنى الأصلي (شكل ٢، صورة ٢).

٣ - المبنى الثالث (المبنى السكني ج): شكل (٣) صورة (٥):

وهذا المبنى أصغر من المبنيين السابقين، فهو عبارة عن مستطيل قريب من المربع طوله ١٨ متر، وعرضه ١٥متر. يمكننا أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: ويبدأ بالمدخل حيث يؤدي إلى دركاة مستطيلة تؤدي إلى فناء مستطيل يفتح على صالة مستطيلة.
- أما القسم الثاني (الشرقي): فهو عبارة عن مجموعة من القاعات عددها ثلاث تفتح إحداها على دركاه المدخل والثانية على الفناء والثالثة على الصالة.
- أما القسم الثالث (الغربي): فهو عبارة عن خمسة غرف اثنتان تفتحان على دركاة المدخل، وواحدة على الفناء، واثنتان على الصالة.

والمـــبنى مبني من الحجارة الغير مهذبة، والغير متساوية في مقاساتها، شدت إلى بعضها بالجص، وطليت بالجص من الخارج والداخل، وهو ما تدل عليه بقايا الجدران، أما أرضية المبنى فقد بلطت بعض القاعات بالحجارة بينما ترك البعض الآخر دون بلاط (شكل ٣، صورة ٥).

٤ - المسجد (المبنى د): شكل (٤)، صورة (٧):

المسجد يتوسط الموقع تقريباً كعادة المدن والقرى الإسلامية، وهذا المسجد مستطيل الشكل طوله من الشرق إلى الغرب عشرون متراً، ومن الجنوب إلى الشمال عشرة أمتار، مبني بالحجارة والجص، وبصفة عامة يمكننا أن نقسم هذا المسجد إلى قسمين:

- القسم الأول: بيت الصلاة، ويوجد في الجهة الغربية من المسجد، ويمثل نصف مساحته تقريباً. وهذا القسم في جـــداره الغربي يوجد المحراب الذي يتوسط الجدار على شكل صنيه نصف دائرية اتساعها ١,٥٠ متر وعمقها ١٢٠ســـم، خلفهـــا بروز مستطيل الشكل، ومساحة ظلة القبلة تشير الدلائل إلى أنها كانت مقسمة إلى ثلاث أقسام، القسم الأوسط مربع وربما كانت تغطيه قبة. أما القسمان الطرفيان فمستطيلات، وربما يغطيها أقبية أو ســـقف مسطح، حيث أن الدلائل الأثرية المكتشفة وإن أشارت إلى تقسيم الظلة إلى ثلاثة أقسام الأوسط مربع

إلا أنها لم تقدم لنا أية دليل على نوعية التغطية إلا أن معظم المساجد الصغيرة في شرق العالم الإسلامي خصوصاً في الهند كانت تقسم ظلة قبلتها إلى ثلاثة أقسام الأوسط تغطيه قبة بل وأحياناً تغطي الأقسام الثلاثة ثلاث قباب إن كانت جميعها مربعة، ولما كانت مدينة الجميرا مرفأً تجارياً بين المشرق وخصوصاً الهند والعراق لذا يرجح أن بعض التقاليد المعمارية الهندية، وكذلك العراقية قد أثرت في هذه المدينة.

- أما القسم الثاني: فأغلب الظن أنه كان فناء مكشوف تفتح عليه القبلة ربما بعقد أوسط (المربعة الوسطى)، وربما بثلاث عقود كل فتحة تفتح بعقد، حيث أن الدلائل الأثرية لا تشير إلى هذه التفاصيل لأننا لم نعثر سوى على أساس المسجد وبارتفاع حوالي ٩٠سم.

٥ – السوق "الحوانيب" (المبنى هـ): شكل (٥) صورة (٨، ٩، ١٠):

وهـــذا السوق عبارة عن طريق عرضه حوالي ستة أمتار تفتح عليه من الجانبين حوانيت عددها في الجهة الأولى ثلاث حوانيت، وفي الجهة الثانية أربع حوانيت خلف اثنان منهم مخزن كبير.

– القسم الأول (الشرقي): صورة (١٠):

حوانيت هذه الجهة عددها ثلاثة متساوية تقريباً في المساحة كل حانوت مربع الشكل تقريباً طول ضلعه حوالي ٥ أمتار، يتقدم كل حانوت منهم من جهة الطريق مصطبة ارتفاعها حوالي ٥٠سم وطولها بطول الحانوت، وعرضها حوالي ١,٥٠ متر، ربما كانت هذه المصاطب تعرض عليها البضائع للدلالة على ما بداخل الحانوت[٣].

– القسم الثاني (الغربي): صورة (٩):

والقسم الثاني من الحوانيت في الجهة الأخرى من الطريق يضم أربعة حوانيت أيضاً مربعة تقريباً طول ضلع كل حانوت حوالي ٥ أمتار ولا يتقدم الحوانيت مصطبة من جهة الطريق لذا يرجح أن حوانيت هذه الجهة كانت مخصصة لنوع من البضائع ذو طبيعة تختلف عن حوانيت الجهة الأخرى، وربما كانت مخصصة للملابس، أو ما شابه ذلك. أما الجهة الأخرى (الشرقية) فربما كانت حوانيتها مخصصة للمأكولات والحبوب وغيرها التي لا تحتاج للمشتري أن يدخل إلى داخـــل الحـــانوت، وإنما يكتفي بأن يقف أمام المصطبة ويختار من العينات المعروضة ليعطيه البائع من الداخل. أما الأشياء الأخرى كالأقمشة والثياب فتحتاج إلى دخول المشتري إلى داخل الحانوت للقياس. كذلك فعرض الملبوسات أمـــام الحـــانوت يعرضـــها للأتربة مما يؤثر على رونقها وزهائها. ولعل ذلك يؤيده أن حانوتان من الحوانيت الأربعة الموجـــودة في الجهة الغربية خلفهما مخزن لخزن البضائع. وفي النهاية فهذا السوق الصغير كان هو سوق المدينة الدائم الذي يمد سكانها بما يحتاجون إليه من مأكولات وملبوسات وغيرها. (شكل ٥، صورة ٨، ١٠،٩).

٦ – مربد الإبل (مبنى و): شكل (٦) صورة (١١، ١٢، ١٣، ١٤):

وهـــذا البناء مربع الشكل تقريباً طول ضلعه حوالي ٤٠متر مبني بالحجارة الغير مهذبة والجص، وجدرانه سميكة

يبلغ سمكها حوالي ١٢٠سم، له مدخل يتوسط ضلعه الجنوبي على جانبيه دعامتين أسطوانيتين. أما داخل المربد فعبارة عن فناء كبير تحيط به الغرف والقاعات والحواصل من جميع الجهات، وهذا ما أكد أن هذا المكان كان مربداً للقوافل القادمـــة من المناطق الداخلية حيث تحط في هذا المكان فتحط الإبل في الفناء بينما توضح البضائع ويسكن الأشخاص في هذه الحواصل.

وهذه الحواصل والغرف تتميز باختلاف مساحاتها مما يدل على اختلاف وظائفها سواء للسكن أو التخزين بل إن بعـــض الحواصـــل نستطيع أن تميز من أول وهلة أنها كانت حمامات حيث أنها مبلطة بالحجر ومحجوزة من جميع الجهات يصعد إليها بدرجتي سلم، ثم يهبط إليها وكأنها حوض حتى لا تسمح بتصريف المياه إلى الداخل ومن الخارج فتحت بجدرانها من أسفل فتحات لتصريف المياه (صورة ١٤).

كذلك فتدعيم المدخل بدعامتين كبيرتين على جانبه حتى يكون متيناً في مواجهة الجمال التي يمكن أن تترنح يميناً أو يســـاراً فتهدم جانبي المدخل إذا كان ضعيفاً كذلك أشارت بعض الدلائل الأثرية إلى وجود مرابط للإبل في الفناء وهو أكد وظيفته (صورة ١١ن ١٢ن ١٣ن ١٤).

ومـــن خلال سمك الجدران ووجود الدعائم واختلاف أنواع الأساسات نستطيع أن نتبين وظيفة البناء فالسمك في الجدران معناه ارتفاع في البنيان، وكذلك نوع الأساس ومادة البناء تساهم في إعطائنا المعلومات عنه[٤].

ثانياً: المكتشفات المنقولة في موقع الجميرا:

أمدتـــنا مـــنطقة الجمـــيرا بـــالعديد من المكتشفات المنقولة التي عثر عليها في أرضيات المباني وخارجها، هذه المكتشفات التي ساهمت كثيراً في تأريخ الموقع عبارة عن أواني خزفية وفخارية وزجاجية ومعدنية وعملات. وفيما يلي تفصيل هذه المكتشفات:

أولاً: المكتشفات الفخارية والخزفية:

أمدتنا مدينة الجميرا بالعديد من القطع الفخارية والخزفية المختلفة في أسلوب زخرفتها. وفيما يلي تفصيل ذلك:

الأواني الفخارية:

عثر في مدينة الجميرا على العديد من الأواني المصنوعة من الفخار من أهمها:

- إنـــاء من الفخار كروي الشكل له فوهة واسعة وعراوي عند حافته يبدو أنه كان يعلق فيها خيط وعلى ذلك فربما كان هذا الإناء مخصص لحفظ العسل أو مواد سكرية يخشى عليها من الحشرات لذا كانت تعلق في سقف الغرفة (صورة ١٨).
- جـــره مـــن الفخار كبير الحجم ارتفاعه حوالي ٧٠سم كمثري الشكل لها فوهة ضيقة ورقبة ربما كان مخصصاً

لحفظ الغلال أو المواد الغذائية (صورة ١٩).

- جـــره كبير ارتفاعه حوالي متر له بدن كمثري ورقبة طويلة وفوهة واسعة فقدت أجزاء منه وأغلب الظن كان هذا القدر مخصص لتخزين الماء (صورة ٢٠).
- إناء ذو بدن كروي منبعج له فوهة ضيقة ومقبض واحد صغير ربما كان يملأً به الماء (صورة ٢١).
- إنـــاء ذو بـــدن كمثري الشكل وله فوهة ضيقة (جره) ومقبض واحد ينبع من جسم الإناء العلوي ربما كان مخصصاً للماء أيضاً (صورة ٢٢).
- جـــره كمثري الشكل ليس له قاعدة وفوهته ضيقة وبدون رقبة وله مقبض (أذنين) ربما كان مخصصاً لتخزين بعض المواد الغذائية (صورة ٢٣).
- جـــرة كمـــثري الشكل ليس له قاعدة وله فوهة ضيقة ذات رقبة قصيرة وانين ربما كان مخصصاً أيضاً لتخزين بعض المواد الغذائية (صورة ٢٤).

الفخار المطلي:

وهناك بعض الأواني الفخارية عثر عليها في الجميرا إلا أنها تتميز عن الأواني السابقة بوجود طلاء على سطحها فقـــد بعضه ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن هذه الأواني كان يحفظ بها سوائل يخشى عليها من التسرب من الإناء الفخـــاري، ولهـــذا طليت هذه الأواني حتى تحفظ السوائل من التسرب ربما زيت ربما سمن ... إلخ. ومثال ذلك قدر كمثري الشكل يضيق عند القاعدة، وله فوهة متوسطة ورقبة متوسطة الطول (صورة ٢٥)، قدر ثان كمثري الشكل له فوهة ضيقة برقبة قصيرة جداً مطلي بطلاء أخضر فاتح فقدت أجزاء كبيرة منه (صورة ٢٦).

الخزف ذو الطلاء الزجاجي الأخضر:

وهـــناك نـــوع من الخزف عثر عليه في الجميرا ذو طلاء زجاجي أخضر داكن بدون أية زخارف، ومثال ذلك صحن من الخزف مطلي بالجليز الأخضر الداكن -فقدت أجزاء منه- (صورة ٢٧).

الخزف ذو الزخارف القالبية والطلاء الأخضر الداكن:

وثمـــة نوع آخر من الخزف عثر عليه في الجميرا وهو الخزف ذو الزخارف القالبية البارزة، وعليه طلاء زجاجي أخضر، ومثال ذلك قدر -فقدت منه أجزاء- عليه زخارف قالبية بارزة (منفذ بأسلوب الصب في القالب)، وله ثلاثة مقابض صغيرة (عراوي) ربما كان يربط منها ويعلق وعليه زخارف من أشكال حلزونية وأشكال صفوف من الدوائر البارزة يشبه ما كان معروفاً في العصر الساساني باسم زخارف حبات اللؤلؤ، والتي انتقلت بعد ذلك إلى الفن الأموي والعباسي (صورة ٢٨).

الخزف ذو الطلاء الأصفر الداكن:

وهـــذا الـــنوع من الأنواع الشائعة في مدينة الجميرا، حيث عثر على عدد من الأواني مطلية بالطلاء الزجاجي الأصفر الزيتي من أمثلتها:

- صحن قليل العمق مطلي بالطلاء الزجاجي الأصفر الزيتي فقدت أجزاء منه (صورة ٢٩).
- صحن ثان مطلي بالطلاء الأصفر الزيتي فقدت أجزاء من أطرافه (صورة ٣٠).

الخزف المحزوز تحت الطلاء:

عـــثر في منطقة آثار الجميرا على صحن من الخزف المحزوز تحت الطلاء، عليه زخارف محزوزة هندسية ونباتية، وعليه زخرفة من الأشرطة المتجاورة على حافته، وهو يشبه إلى حد كبير الخزف المحزوز تحت الطلاء المنتشر في إيران والمعـــروف باسم الخزف الجبرين ولعله مستورد من هناك، حيث أن موقع ميناء الجميرا على الساحل الغربي للخليج يجعلـــه قريـــباً من المرافئ والمواني الإيرانية الموجودة على الضفة الأخرى من الخليج أو ربما انتقل إليه عن طريق العراق حيث انتشر فيه هذا النوع أيضاً (صورة ٣١).

البورسلين الصيني:

وقـــد وجدت في حفائر الجميرا بعض قطع البورسلين الصيني أغلبها عبارة عن أجزاء من أطباق أو أواني -غير كاملـــة- (صورة ٣٢)، ولا عجب في العثور على أواني البورسلين في مدينة الجميرا إذ أن موقعها على طريق التجارة ووظيفـــتها كمرفأ للسفن يجعل وصول بضائع الشرق وكذلك بضائع الغرب أمراً عادياً، وإن كانت أواني البورسلين الصيني التي عثر عليها في الجميرا تتميز بالقلة واغلبها عثر عليه في أرضية قصر حاكم المدينة.

الأواني الزجاجية:

عثر في منطقة الجميرا على بقايا إناء زجاجي ذو بدن مخروطي يستدق كلما اتجهنا إلى أعلى وفوهة ضيقة ذات مجـــراة (بـــزبوز)، وربمـــا كـــان هذا الإناء مخصص لشرب الماء أو العصائر ... إلخ، وهو مصنوع من زجاج مائل للخضـــرة[٥] (صـــورة ٣٣). كمـــا عثر على بقايا إناء آخر من نفس لون الزجاج، وشكل الإناءين وسمك الزجاج المستخدم في صناعتهما يوحي بأنهما مصنوعان بأسلوب الصب في القالب. كما عثر على العديد من الأواني الزجاجية الغـــير واضحة المعالم وإن كانت معظم المكتشفات الزجاجية تشير إلى أن النوع الشائع هو الزجاج ذو اللون الأخضر (صورة ٣٣، ٣٤).

المكتشفات المعدنية:

عـــثر في منطقة الجميرا على بوتقة صغيرة ذات يد طويلة وثلاثة أرجل قصيرة ربما كانت لتحضير بعض الأشياء

أو الأدويـــة عـــلى النار وهي مصنوعة من البرونز ويعتريها الصدأ الآن (صورة ٣٥). كما عثر على بعض الكؤوس النحاسية ومن المرجح أن هذه المنتجات النحاسية محلية الصنع(٦).

العملات:

عـــثر في الجميرا على العديد من العملات الفضية والنحاسية والبرونزية خصوصاً العباسية والتي تؤكد أن معظم مكتشـــفات هذا الموقع ترجع للعصر العباسي خصوصاً القرن الثالث الهجري، حيث وجدت العديد من العملات التي تـــرجع إلى هذا التاريخ، ومن أهمها درهم من القرن الثالث الهجري يحمل تاريخ سنة مائتين وأربعة هجرية(٧) (صورة ٣٦).

نتائج البحث:

وأخـــيراً وبداسة موقع آثار الجميرا واستعراض ما تم الكشف عنه من مكتشفات معمارية ومكتشفات منقولة نستطيع أن نتوصل إلى الحقائق الآتية:

١ - تم في موقع الجميرا الكشف عن بعض المنشآت المعمارية السكنية منها بناء مميز نستطيع أن نقول أنه كان قصراً لحاكم المدينة فضلاً عن بعض المنشآت السكنية الأخرى الخاصة بأعيان وكبار رجال المدينة.

٢ - تمـــيزت المباني السمنية في الجميرا بوجود الزخارف الجصية من وريدات وعناصر هندسية وثيقة الصلة بما يعرف بطـــراز سامراء الثالث على الجص، ومما يؤكد أن هذه المنشآت تعود للعصر العباسي وبالتحديد القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

٣ - كان أغلب رجال المدينة من عمال وصيادين والطبقات الفقيرة يسكنون في خيام أو عشش من سعف النخيل، وهذا يفسر قلة المباني السكنية المبنية بالحجر، حيث أنها كانت قاصرة على كبار رجال المدينة.

٤ - وجد في الجميرا مسجداً كبيراً مساحته تؤكد على كثرة عدد المصلين فيه سواء من سكان المدينة أو من التجار الموسميين، وهو مسجد متأثر إلى حد كبير بطراز العمارة الإسلامية في الهند وإيران.

٥ - تم الكشـــف في المدينة عن سوق لبيع البضائع لأهل المدينة مما يدل على ازدهار الحركة التجارية والبيع والشراء فيها وإلى تنظيم المدينة ووجود قسم خاص للسوق.

٦ - تم الكشف عن مربد كبير للإبل به ساحة كبيرة وقاعات وغرف وحمامات جاهزة لاستقبال التجار والمسافرين، وهـــو ما يدل على ازدهار حركة التجارة الداخلية، حيث أن هذا المرفأ كان مخصصاً لاستقبال القوافل القادمة من المناطق الداخلية لنقل بعض المتاجر من السفن القادمة من الشرق إلى العراق والتي كانت تستريح أحياناً في هذا المرفأ التجاري.

٧ - مادة البناء التي بنيت بها المنشآت المعمارية في مدينة الجميرا كانت الحجارة المختلفة الأشكال والمقاسات، والتي كانـــت تشد إلى بعضها بالجص وتطلى من الداخل والخارج بالجص فضلاً عن الأخشاب في الأسقف وأغلب هـــذه الصخور مرجانية باستثناء حالة واحدة وجدت فيها حجارة جيرية وهي قصر الحاكم، وربما جلبت من المناطق الداخلية حيث توجد بعض جبال الحجر الجيري.

٨ - عـــثر في منطقة الجميرا على بعض الأواني الفخارية الغير مطلية والتي كان يستخدمها أهل المدينة، ومن المرجح أنهـــا صـــناعة محلية مجلوبة من المناطق الداخلية، حيث كانت تجلبها القوافل من المناطق الداخلية، وتعود محملة بالبضـــائع المستوردة، وقد تعددت أشمال هذه الأواني ما بين الكروي والكمثري وذو المقبض الواحد والمقبضين وذو العراوي للتعليق في السقف.

٩ - عـــثر غي الجميرا على العديد من الأواني المستوردة وأغلب الظن بعضها مستورد من العراق (الدولة العباسية) خصوصـــاً في القرنين الثالث والرابع الهجريين مثل بعض أنواع الخزف ذو الطلاء الزجاجي الأخضر أو الخزف ذو الزخارف البارزة والطلاء الأخضر أو الخزف ذو الزخارف باللون الأصفر الزيتي وهي من أنواع منتشرة في العراق في تلك الفترة، وقد أكد ذلك العثور بنفس طبقاتها على عملات بعضها مؤرخ سنة ٢٤٠هـــ.

١٠- عثر في موقع الجميرا على بعض الأواني الزجاجية الخضراء ربما مجلوبة من المناطق الداخلية منفذة بأسلوب الصب في القالب.

١١- عـــثر في موقع الجميرا على كؤوس وبوتقات نحاسية وبرونزية ربما صناعة محلية حيث انتشرت صناعة النحاس واســـتخراجه في منطقة الإمارات منذ العصر البرونزي، وعثر على أفران لصهر النحاس في المناطق الداخلية من الإمارات خصوصاً منطقة العين (سفح جبل حفيت).

١٢- أثبتت الشواهد الأثرية المكتشفة في موقع الجميرا وهي:

- أسلوب البناء والدعائم الساندة للجدران.
- الزخارف الجصية النباتية المحورة الشبيهة بأسلوب سامراء في العراق.
- أنواع من الخزف المكتشفة والوثيقة الصلة بالعراق القرن الثالث والرابع للهجرة.
- العملات المؤرخة التي عثر عليها وبعضها يحمل تاريخ ٢٤٠هـــ.

كـــل هـــذه الشواهد وغيرها تثبت أن هذا الموقع مؤرخ بالقرن ٣-٤هـــ/٩-١٠م، وأن لم يمنع هذا أن يكون الموقع ساكناً قبل تلك الفترة إلا أن هذه الفترة تمثل ازدهار وانتعاش هذا الموقع.

١٣- من حيث وظيفة هذا الموقع فالشواهد مثل:

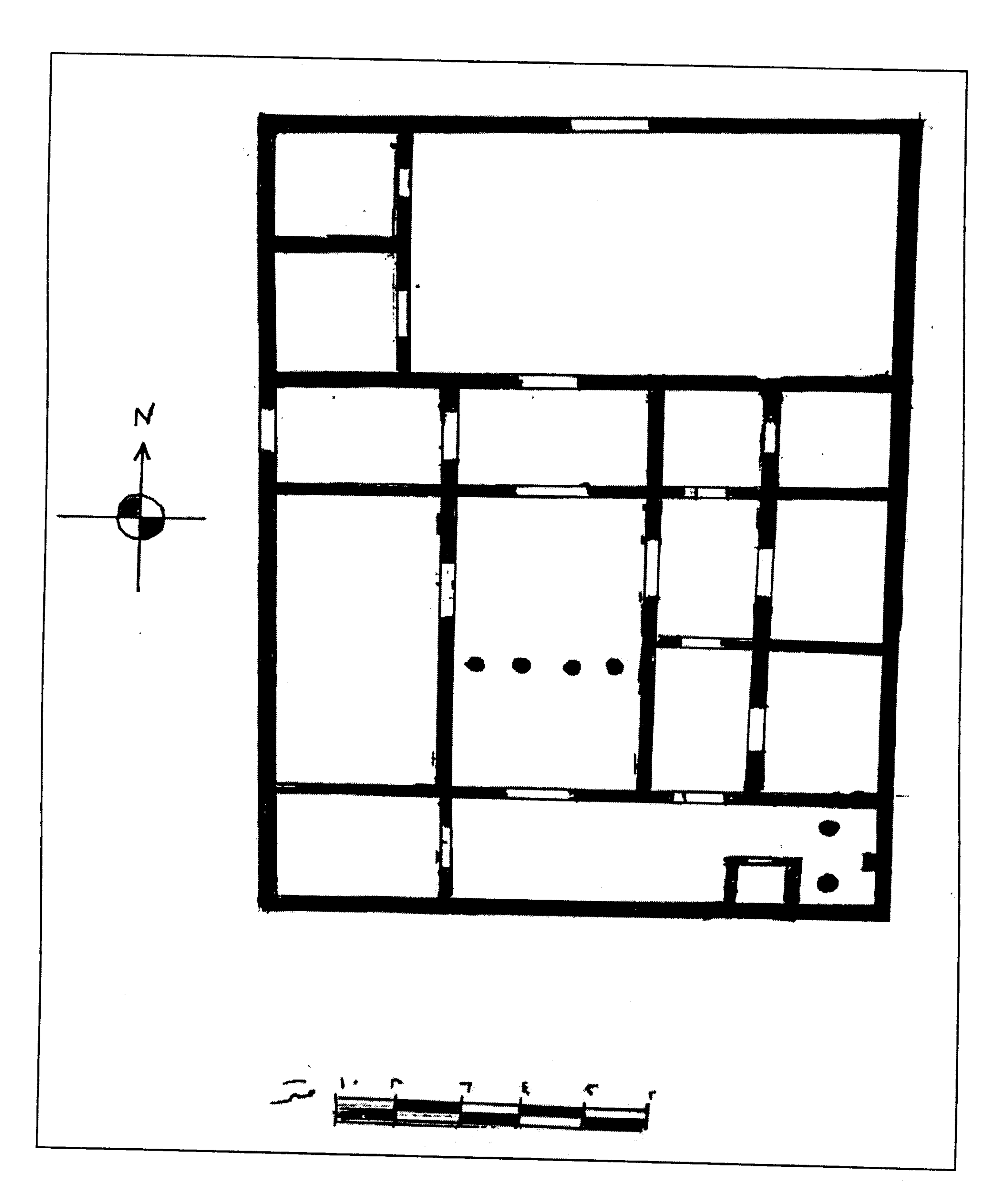
- وجود الموقع على الشاطئ وهو موقع استراتيجي من ناحية التجارة ويقع على طريق التجارة في الخليج[٨].

- وجود المنتجات الصينية والعراقية والإيرانية.

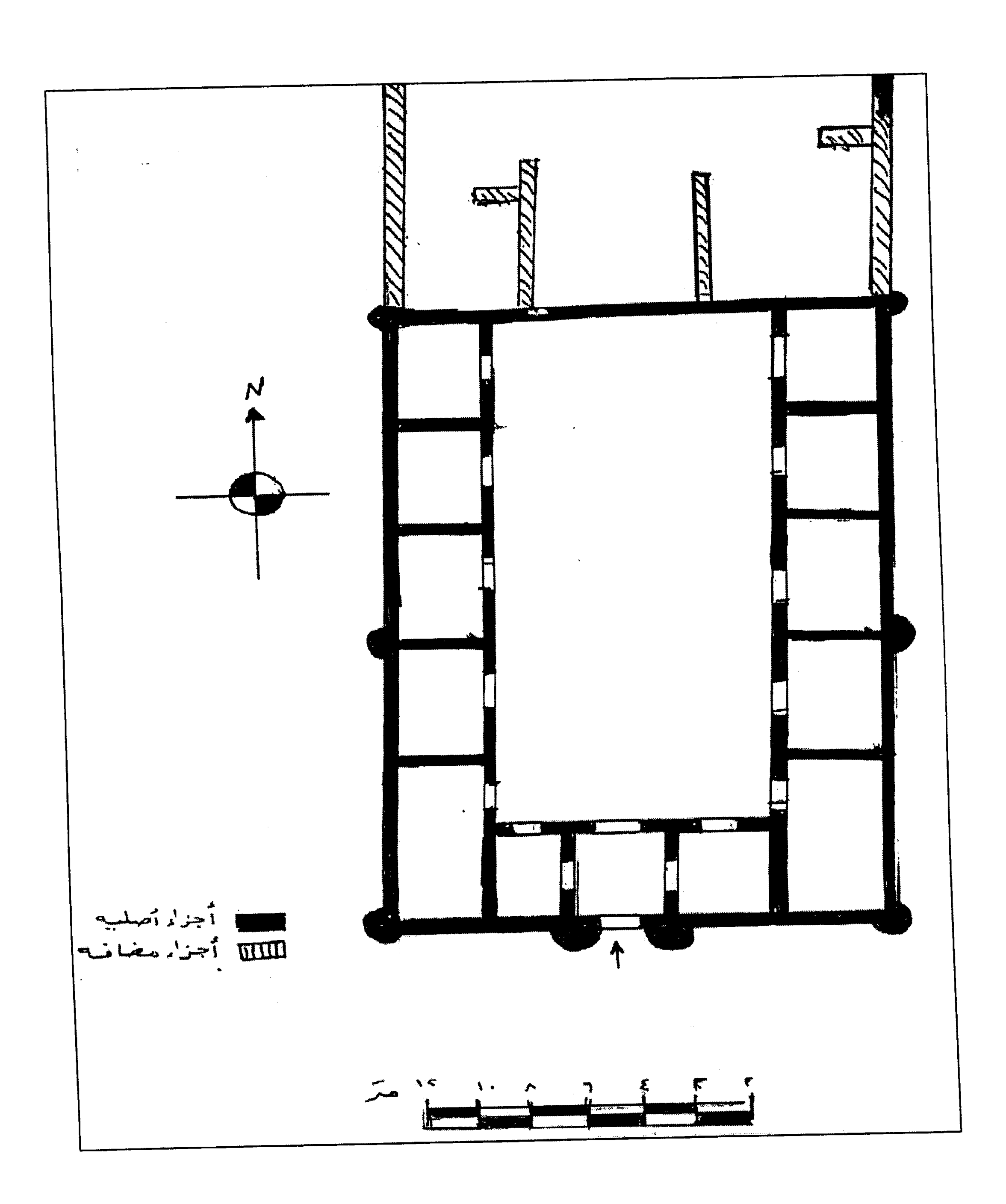
- وجود مربد الإبل.

كـــل ذلـــك يدل على أن الموقع كان مرفأ تجارياً وميناء هام على طريق التجارة في الخليج فضلاً عن أنه كان مركـــزاً للـــتجارة مـــع الواحات الداخلية، حيث تأتي القوافل محملة بمنتجات الواحات من فخار وتمر وبعض المزروعات وعسل لتحط في المربد وتعود محملة بالمنتجات الهندية والعراقية والإيرانية.

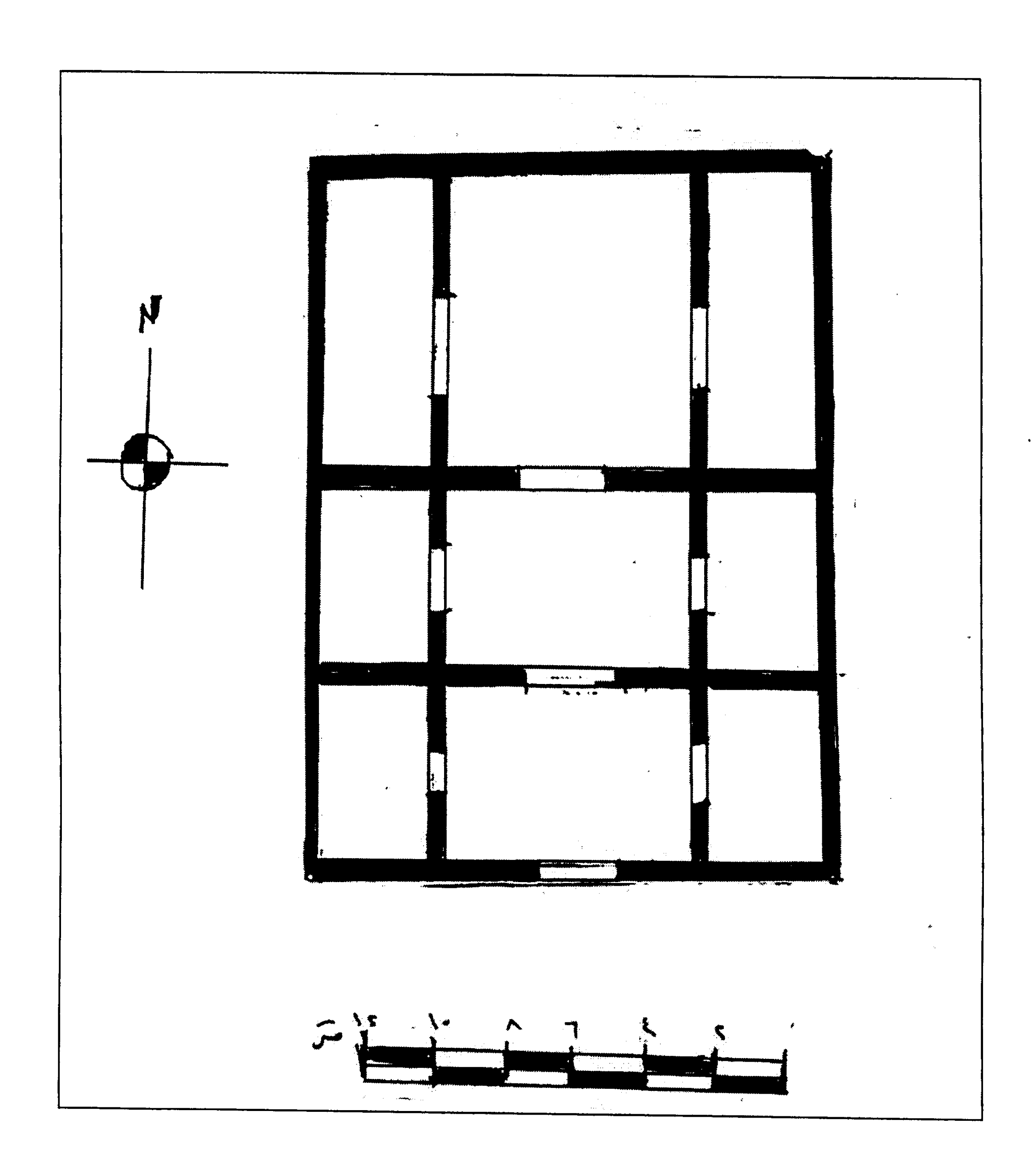
الأشكال



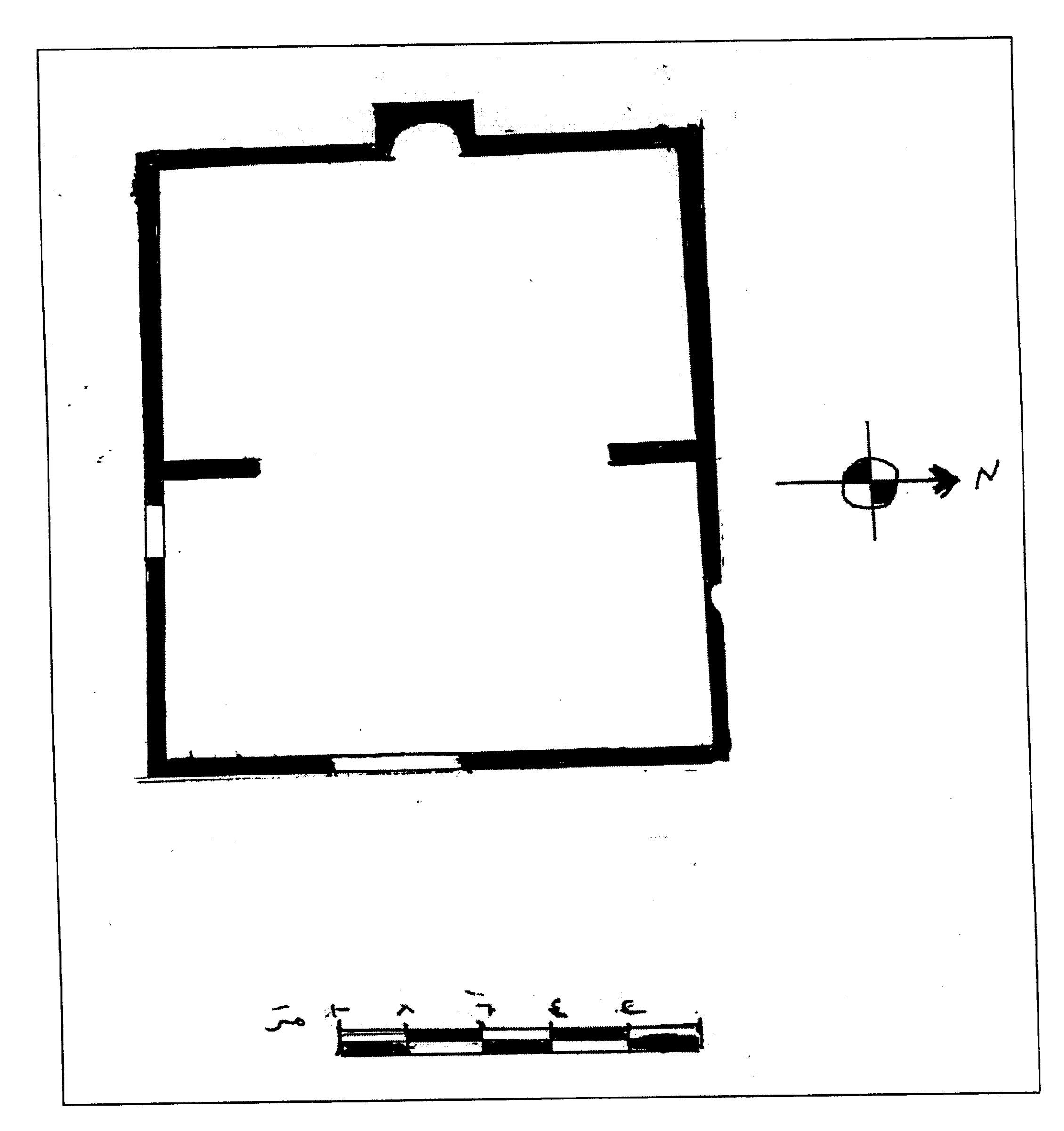
شكل (١) مسقط أفقي لبقايا قصر الحاكم بمدينة الجميرا (مبنى أ)



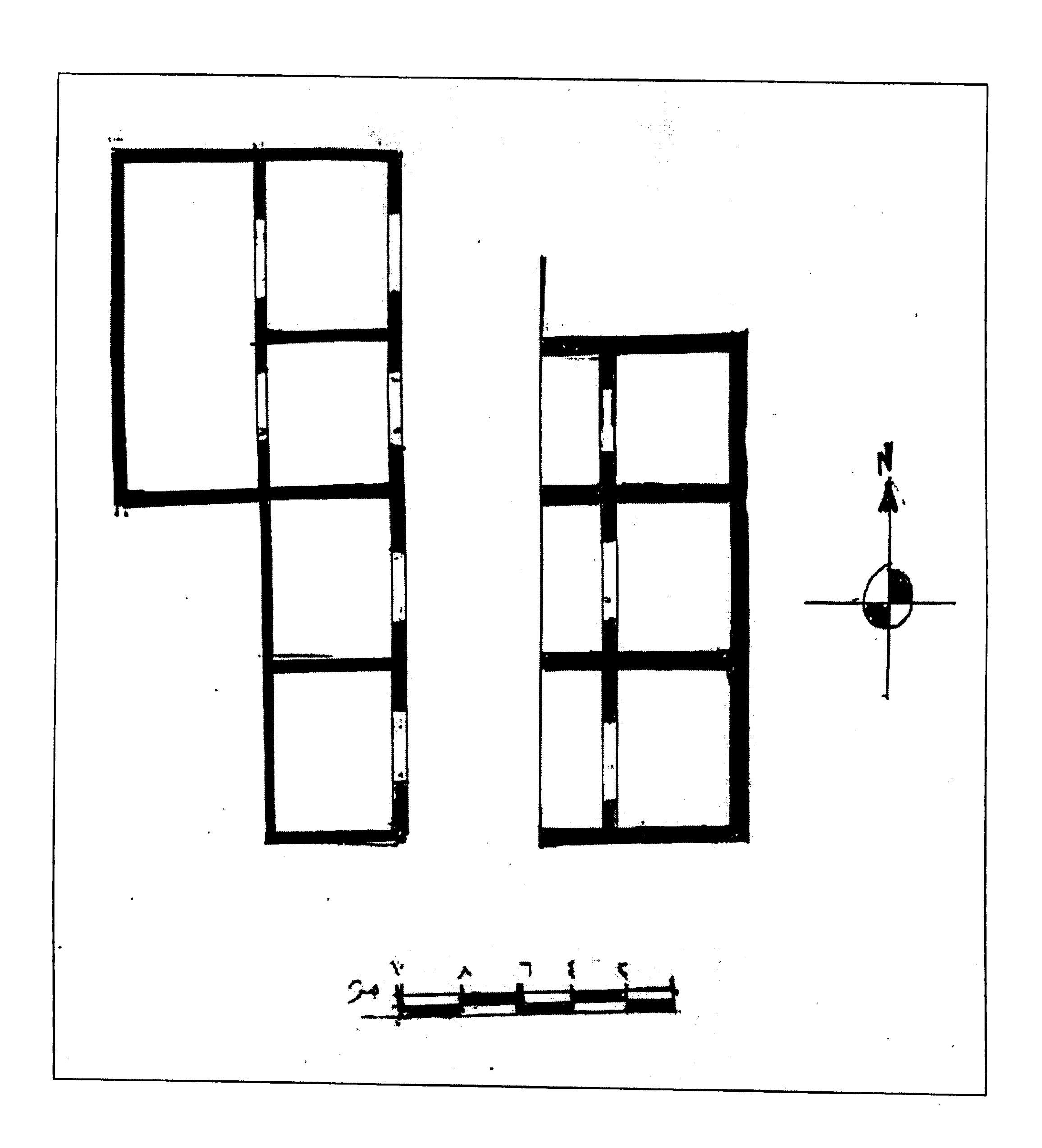
شكل (٢) مسقط أفقي لبقايا المبنى السكني (ب) بمدينة الجميرا



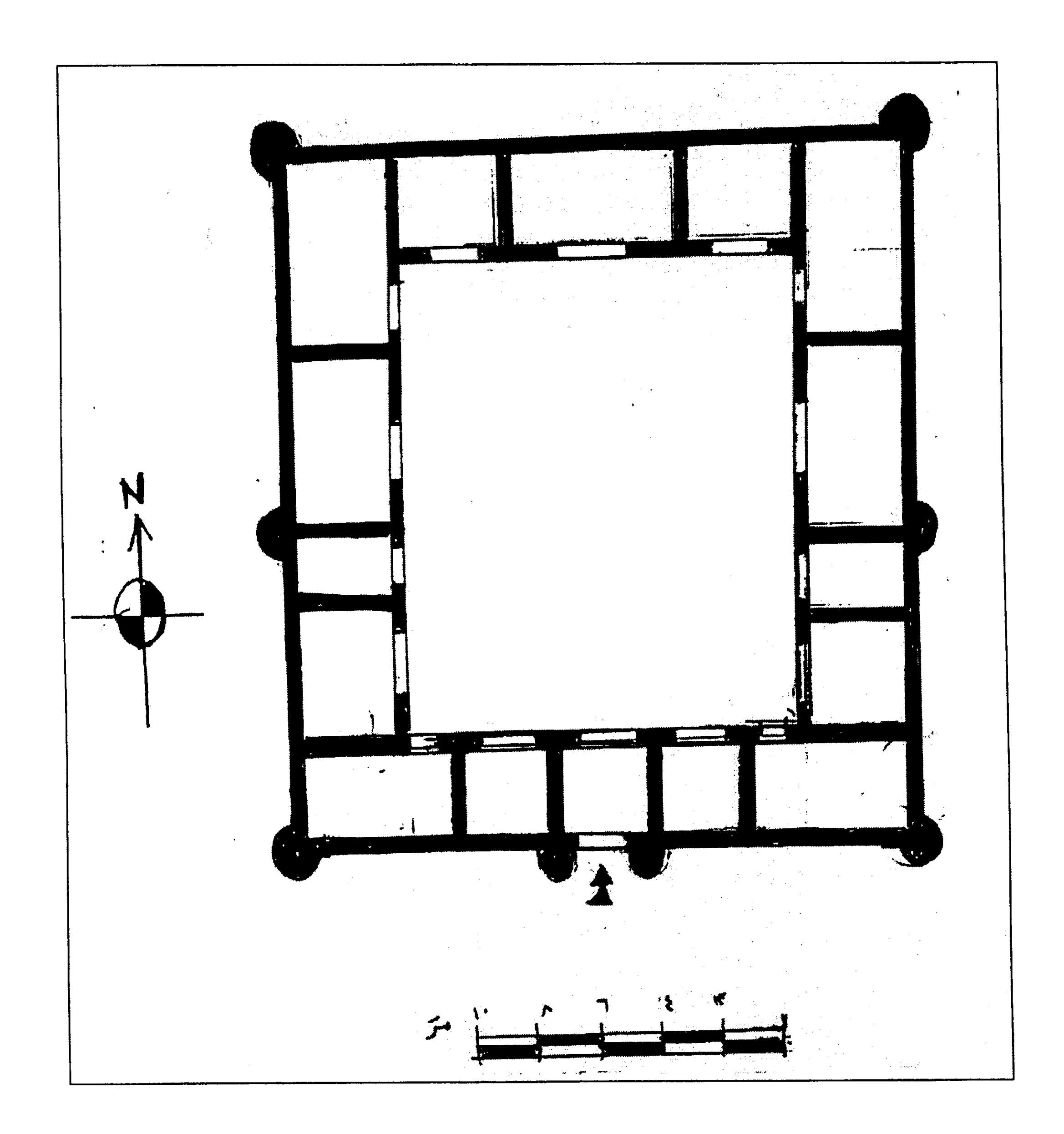
شكل (٣) مسقط أفقي لبقايا المبنى السكني (ج) بمدينة الجميرا



شكل (٤) مسقط أفقي لبقايا المسجد بمدينة الجميرا (مبنى د)



شكل (٥) مسقط أفقي لبقايا السوق بمدينة الجميرا (مبنى هـ)



شكل (٦) مسقط أفقي لبقايا مربد الإبل بمدينة الجميرا (مبنى و)

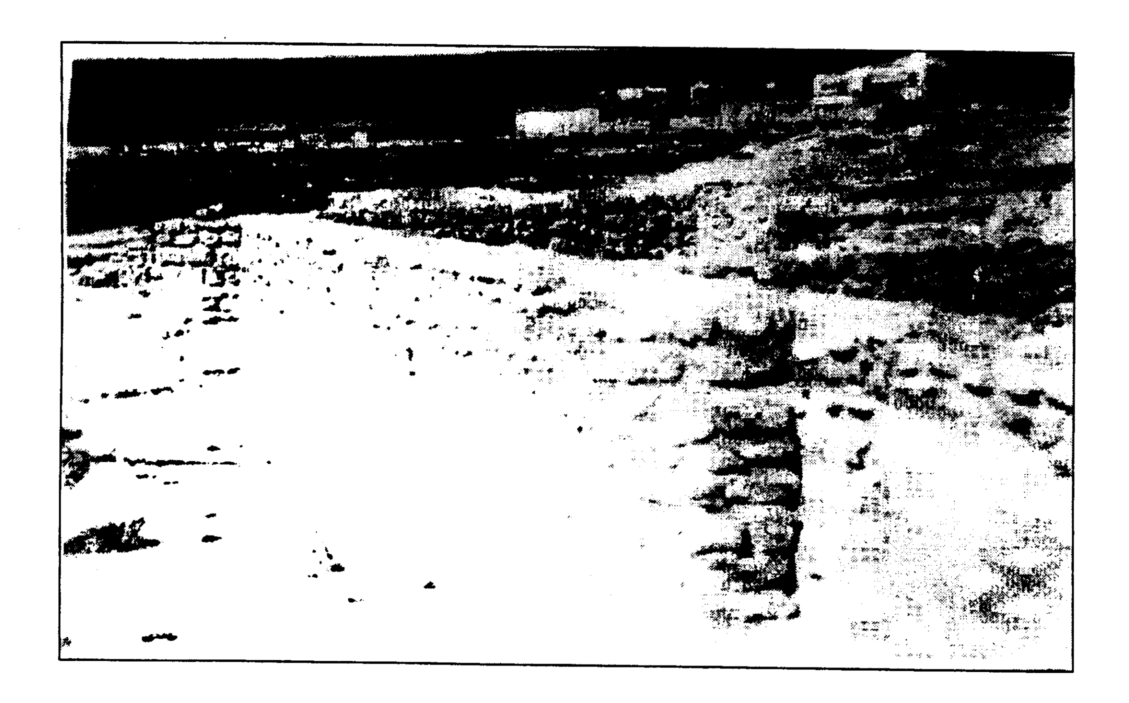
الصور



صورة (١) الجميرا المبنى السكني (أ) (قصر الحاكم)



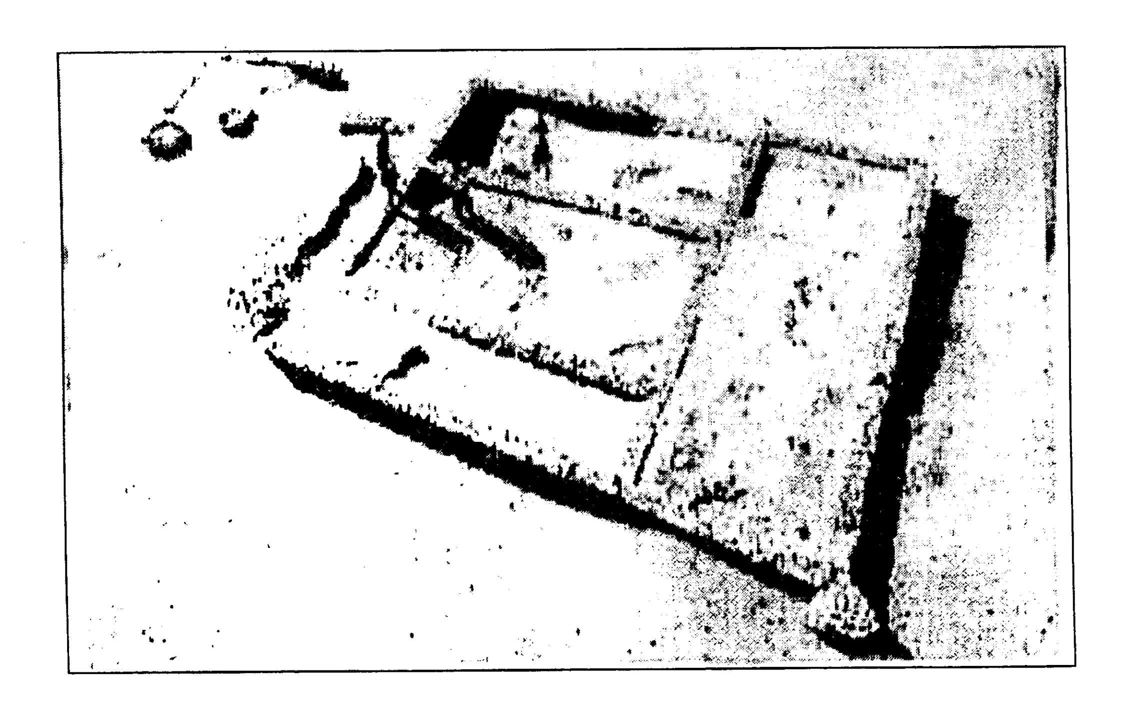
صورة (٢) الجميرا المبنى السكني (ب)



صورة (٣) الجميرا جدران ودعامات المبنى السكني ب (لاحظ الطلاء والجص)



صورة (٤) الجميرا تفاصيل المبنى السكنى(ب) (لاحظ الحجارة وأسلوب البناء)



صورة (٥) الحميرا المبنى السكني (ج)



صورة (٦) أحد الأفران المكتشفة بالمبنى (أ) (قصر الحاكم) ولا يزال فيها بقايا رماد



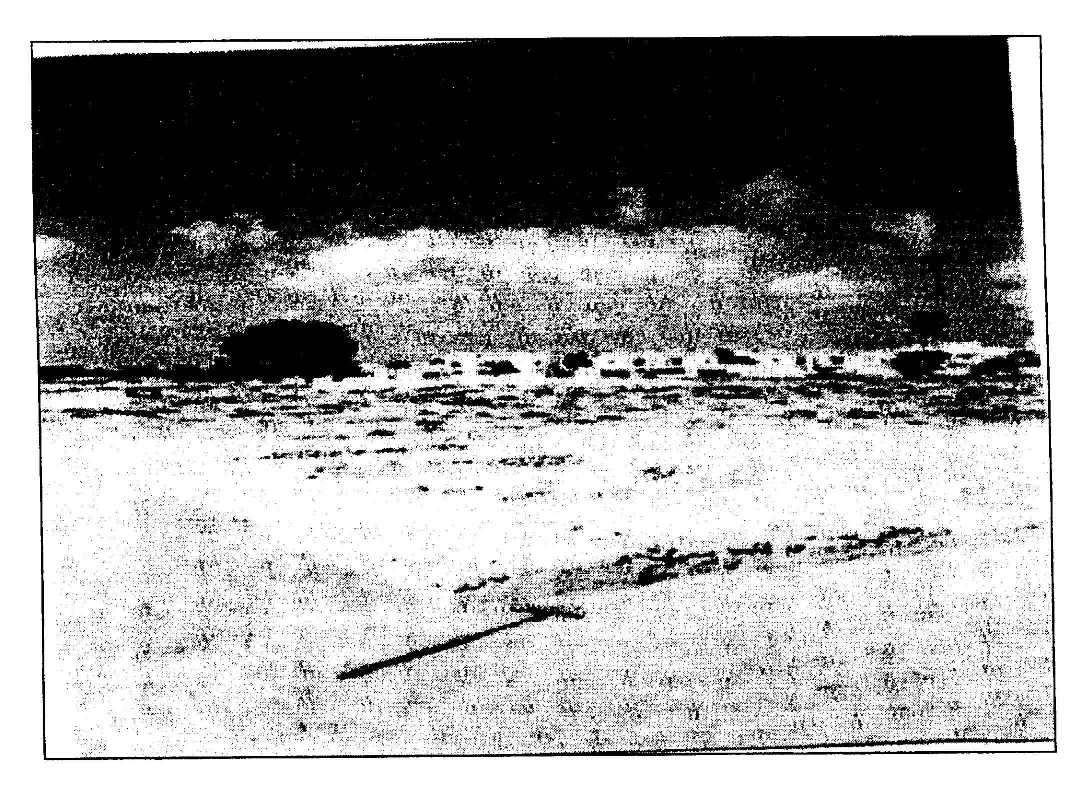
صورة (٧) المسجد (مبنى د) أثناء إجراء الحفريات الخاصة بكشفه



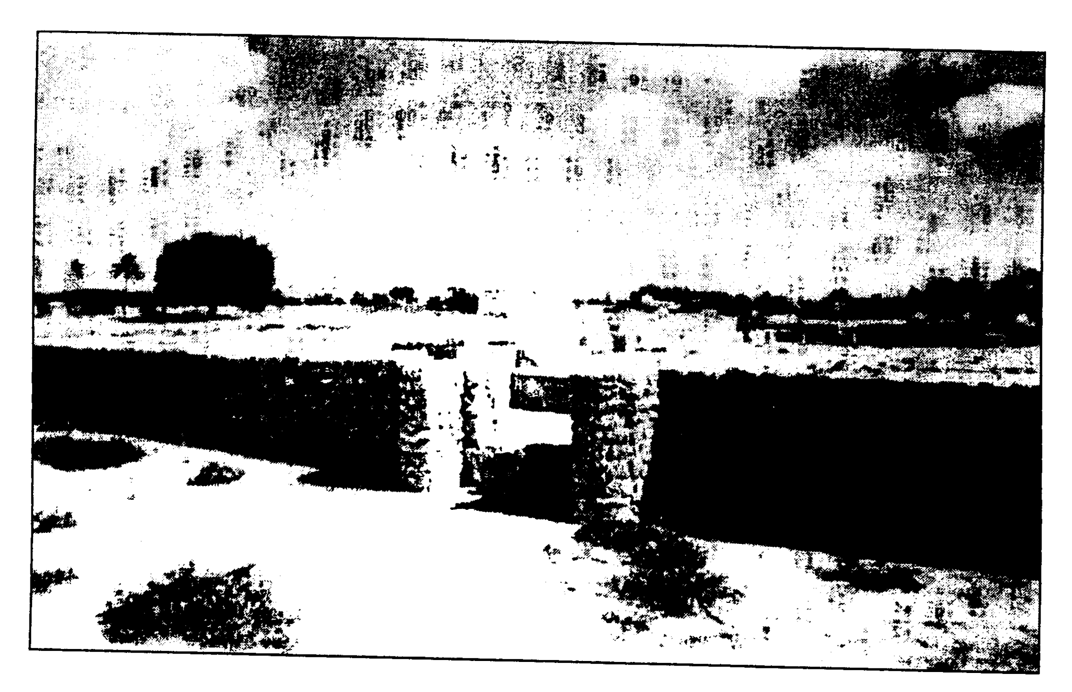
صورة (٨) السوق (مبنى هـ) لاحظ الطريق الأوسط والحوانيت على الجانبين



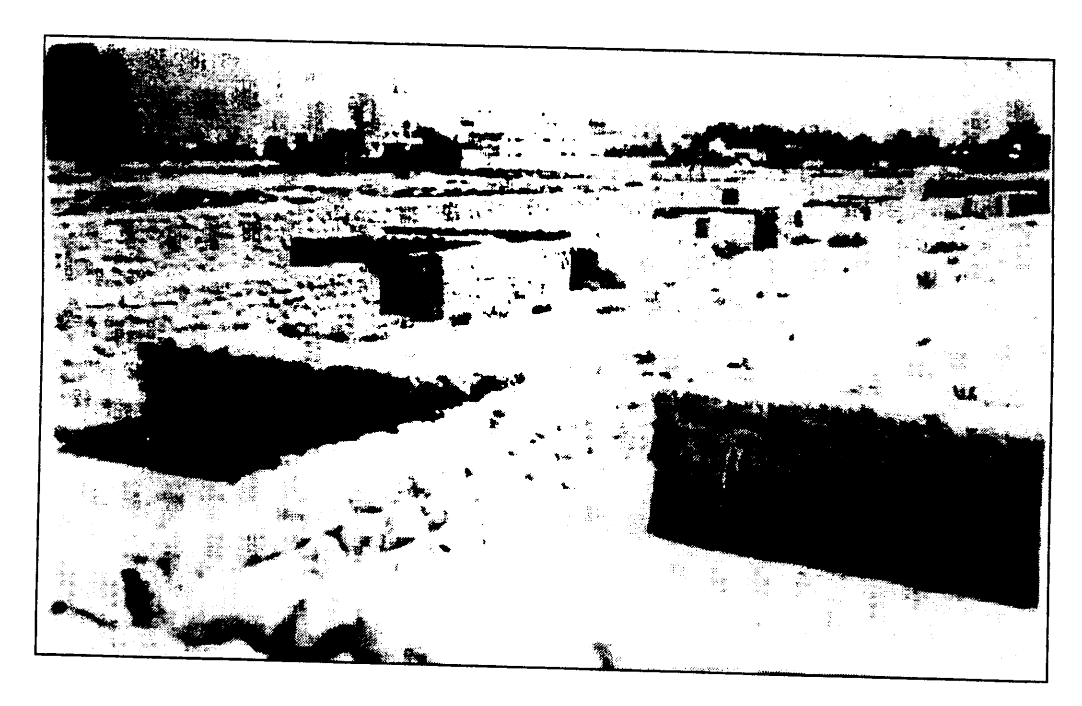
صورة (٩) الحوانيت في الجهة الغربية من طريق السوق (لاحظ المخزن في خلف الحوانيت)



صورة (١٠) الحوانيت في الجهة الشرقية من طريق السوق (لاحظ المصاطب أمام حوانيت هذه الجهة)



صورة (١١) مربد الإبل (مبنى و) فتحة المدخل المؤدي للفناء



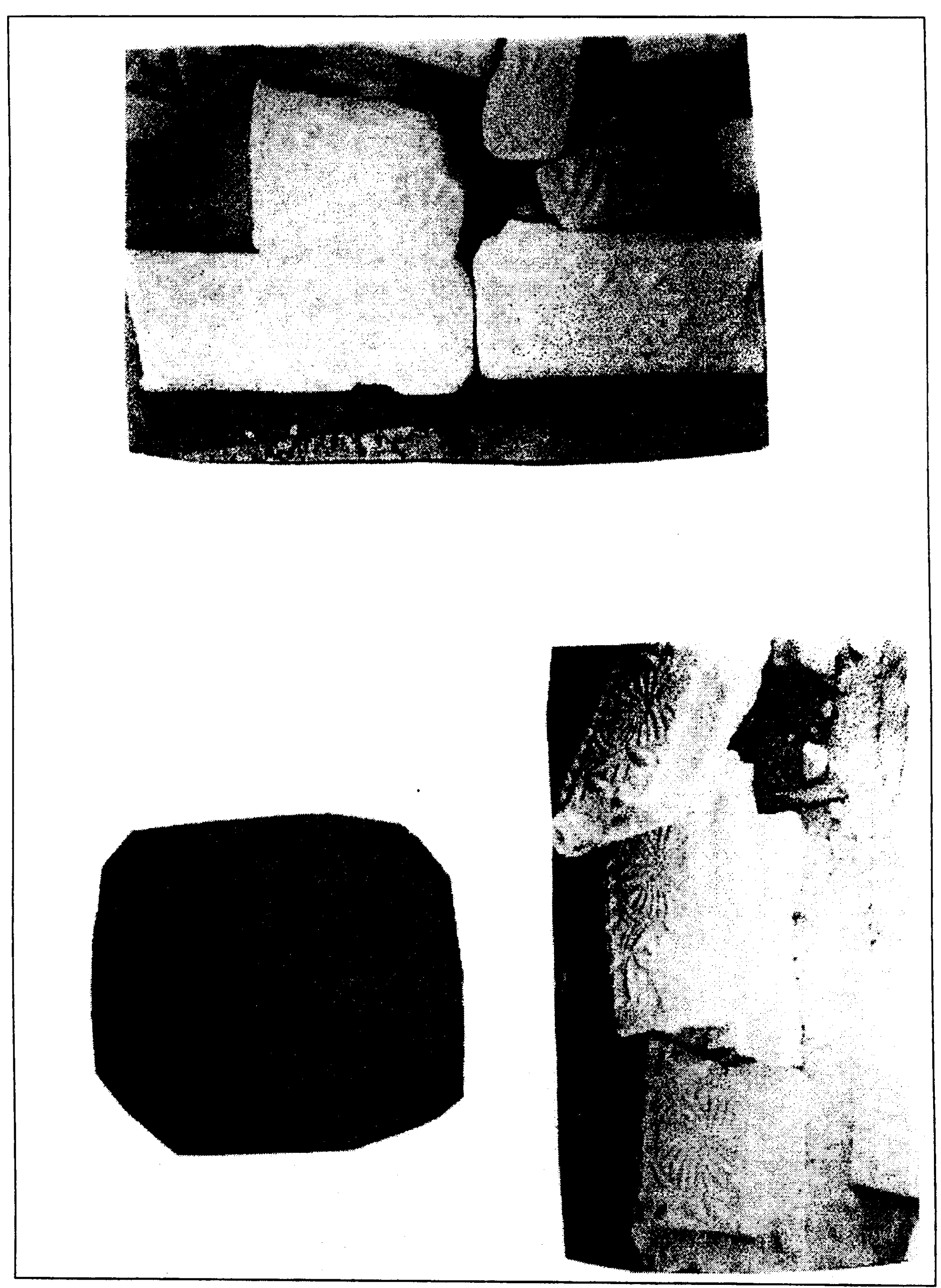
صورة (١٢) جزء من فناء مربد الإبل والحجرات المطلة عليه



صورة (١٣) تفاصيل من السور الخارجي للمربد (مبنى و) لاحظ الدعامة في زاوية المربد



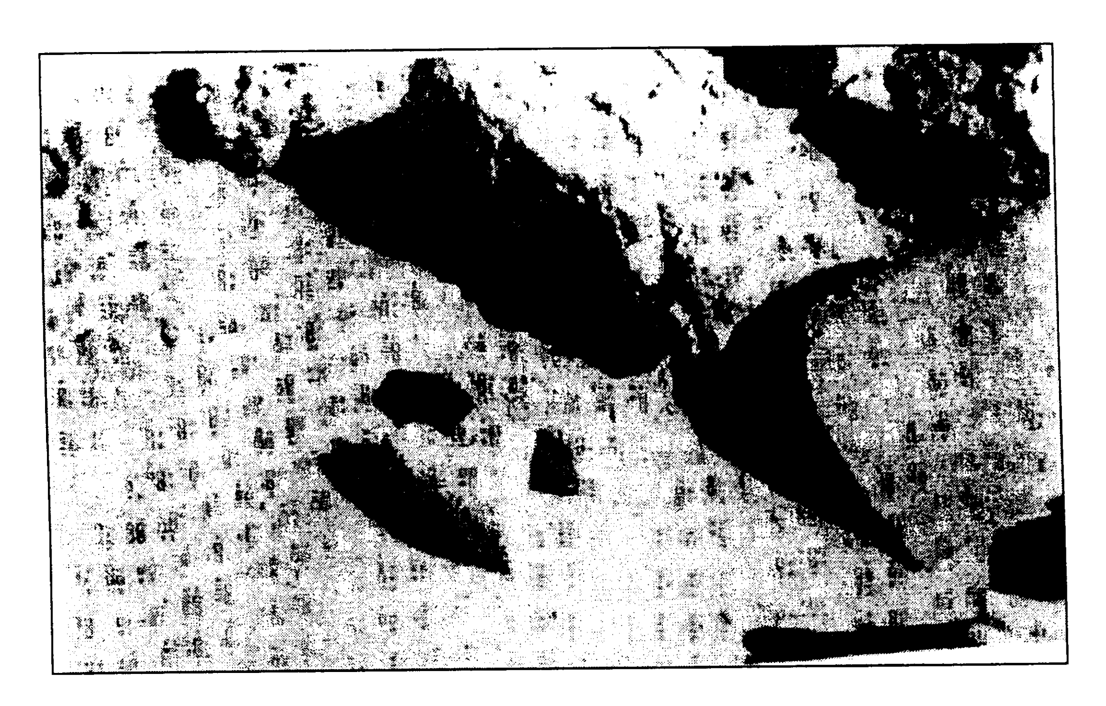
صورة (١٤) أحد الحمامات بمربد الإبل (لاحظ فتحة صرف المياه)



صورة (١٥) زخارف جصية كانت تزخرف قصر الحاكم بالجميرا (مبنى أ)
وثيقة الصلة بزخارف مدينة سامراء ق. ٣هـ/٩م



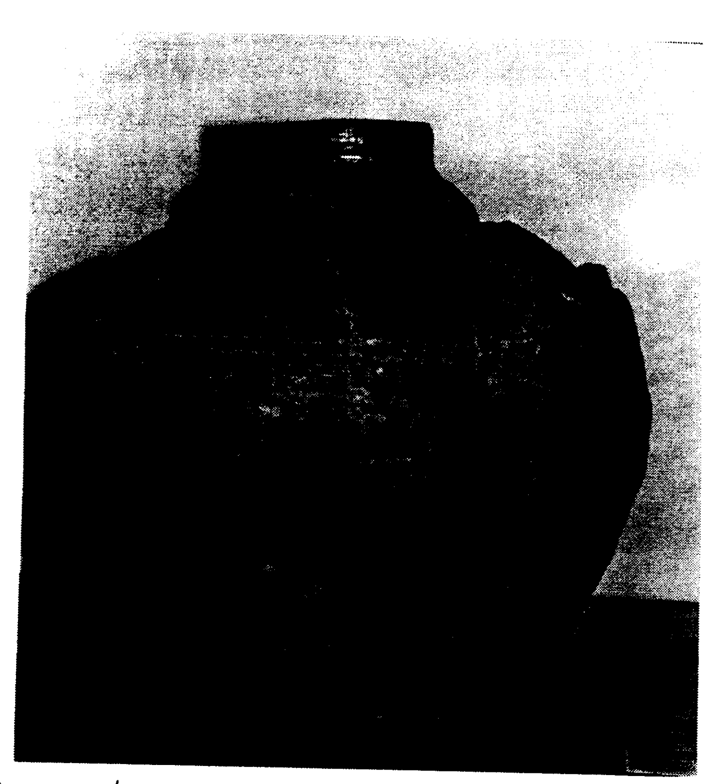
صورة (١٦) زخارف أسنان المنشار من قصر الحاكم (المبنى أ)



صورة (١٧) أحد الصنجات المعشقة الحجري
التي تثبت استعمال الصنجات المعشقة بأبواب ونوافذ قصر الحاكم (مبنى أ)



صورة (١٨) إناء من الفخار له عراوي يعلق منها يرجح أنه كان يوضع به العسل أو المواد السكرية ق. ٣هـ/٩م حفريات الجميرا (محفوظ بمتحف دبي)



صورة (١٩) قدر من حفريات الجميرا ذو بدن كمثري ورقبة صغيرة ق. ٣هـ/٩م (محفوظ بمتحف دبي)



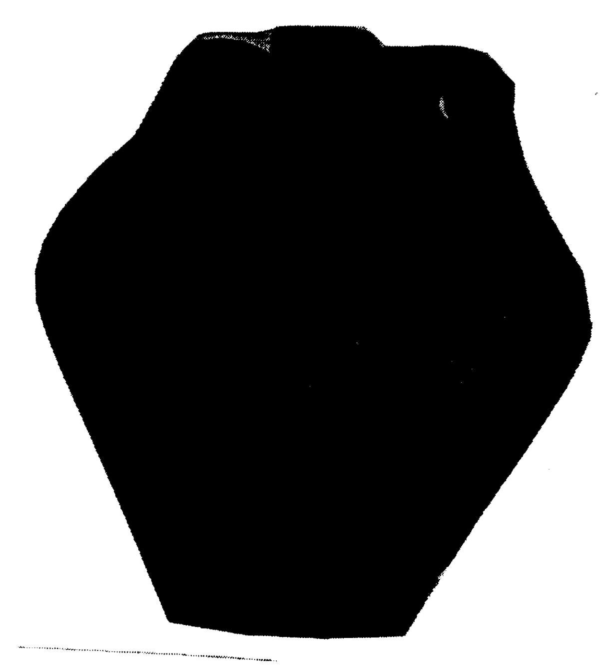
صورة (٢٠) جره ذو فوهة واسعة ورقبة طويلة
ق.٣هـ/٩م، أغلب الظن لتخزين الماء
حفريات الجميرا (محفوظه بمتحف دبي)



صورة (٢١) إناء كروي الشكل له فوهة ضيقة ومقبض واحد ، أغلب الظن لحفظ المواد الغذائية حفريات الجميرا

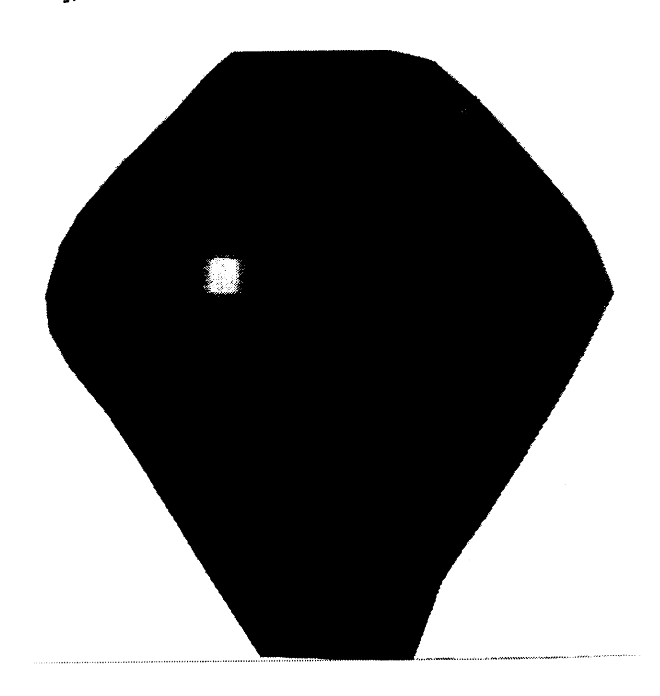


صورة (٢٢) قدر من الفخار ذو بدن كمثري وفوهة ضيقة ومقبض واحد ق. ٣هـ/٩م
أغلب الظن لتخزين المواد الغذائية حفريات الجميرا محفوظ بمتحف دبي

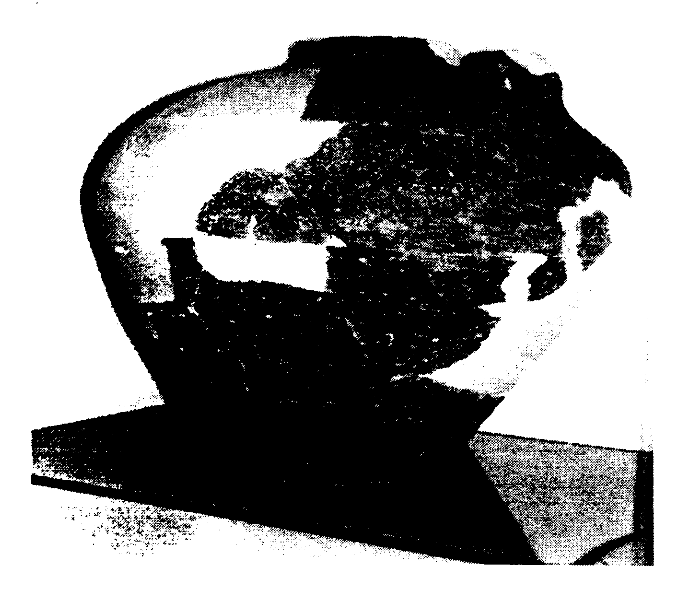


صورة (٢٣) جره من الفخار ذو بدن كمثري الشكل وفوهة ضيقة وأذنيين ق. ٣هـ/٩م
أغلب الظن لخزن المواد الغذائية، حفريات الجميرا، محفوظة بمتحف دبي

صورة (٢٤) جره كمثري الشكل ذو فوهة ضيقة ومقبضين ق. ٣هـ/٩م
أغلب الظن لحفظ المواد الغذائية، محفوظة بمتحف دبي



صورة (٢٥) قدر من الفخار المطلي كمثري الشكل له قاعدة ضيقة وعلى بدنه من أعلى عراوي يعلق منها
ق. ٣هـ/٩م ربما لخزن السمن والدهن أو العسل ، محفوظ بمتحف دبي



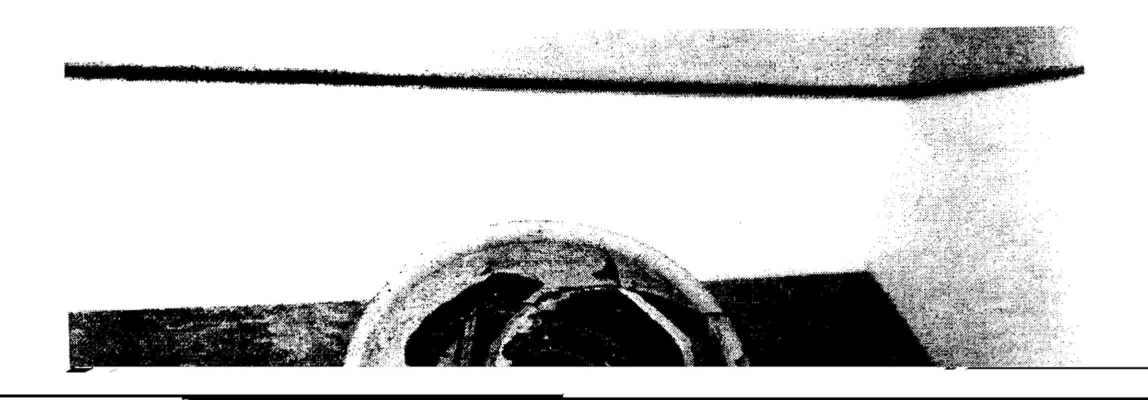
صورة (٢٦) قدر من الفخار المطلي بطلاء زجاجي أخضر فاتح ق. ٣هـ/٩م
حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي

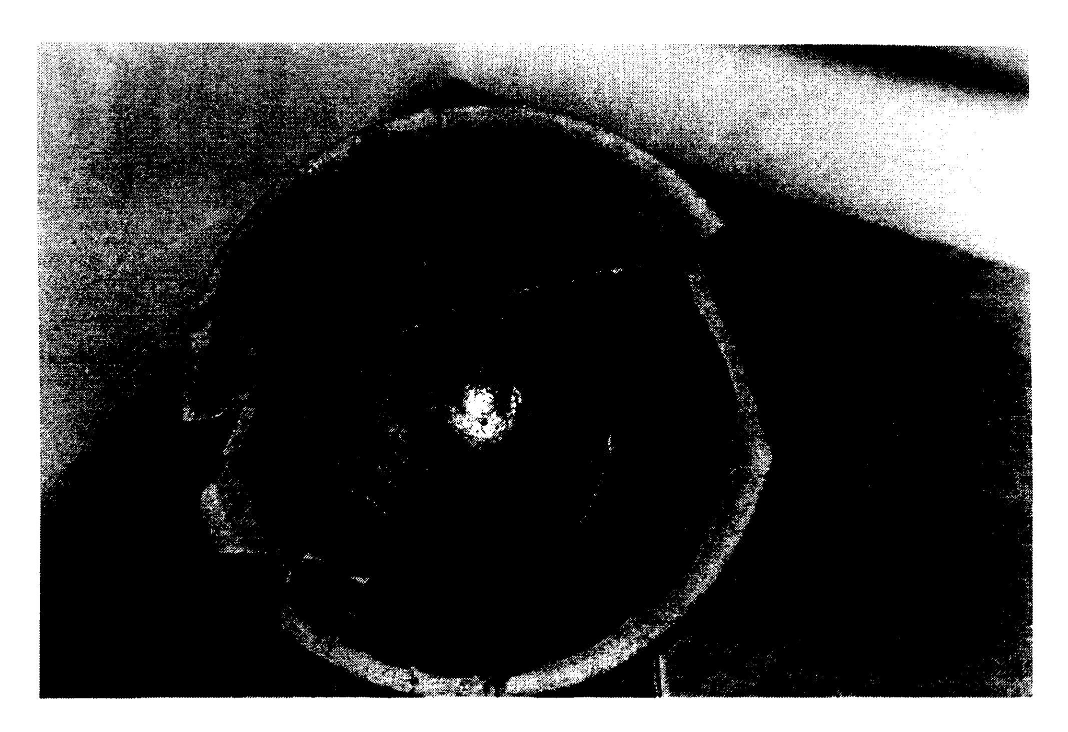


صورة (٢٧) صحن من الخزف ذو الطلاء الزجاجي الأخضر الداكن ق. ٣هـ/٩م
حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي

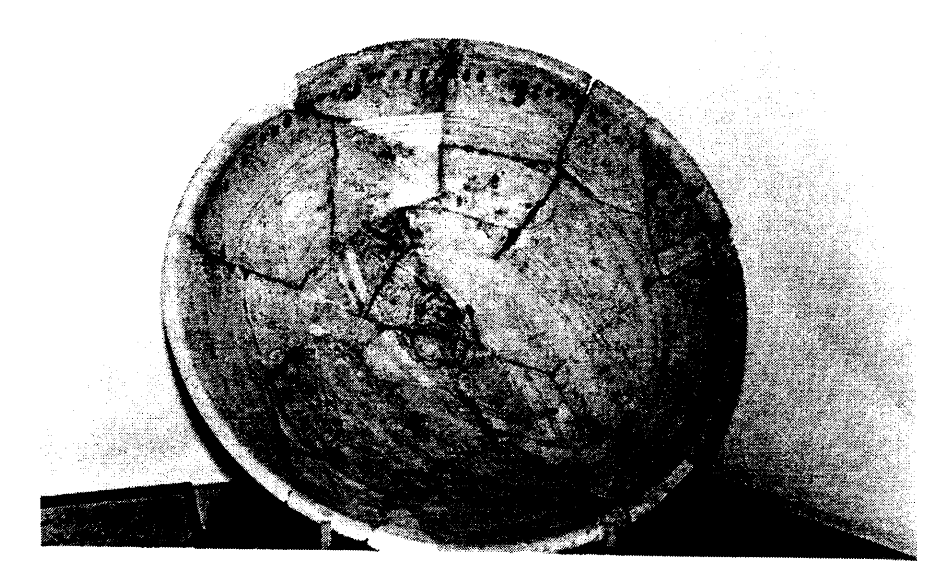


صورة (٢٨) جزء من قدر من الخزف ذو الزخارف القالبية البارزة تحت الطلاء الزجاجي الأخضر
ق. ٣هـ/٩م حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي

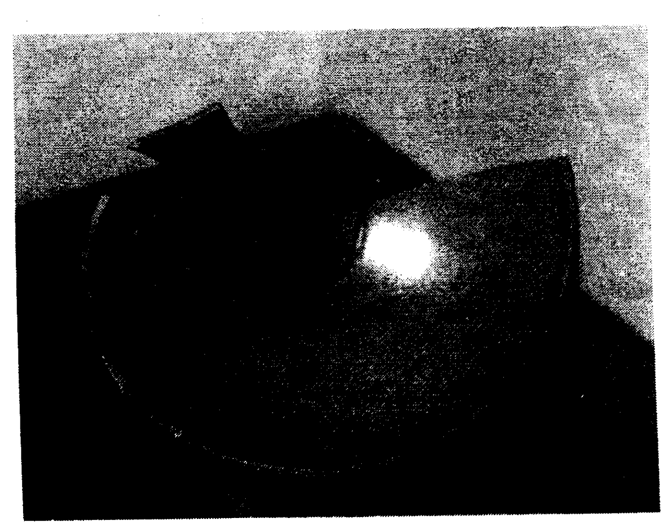


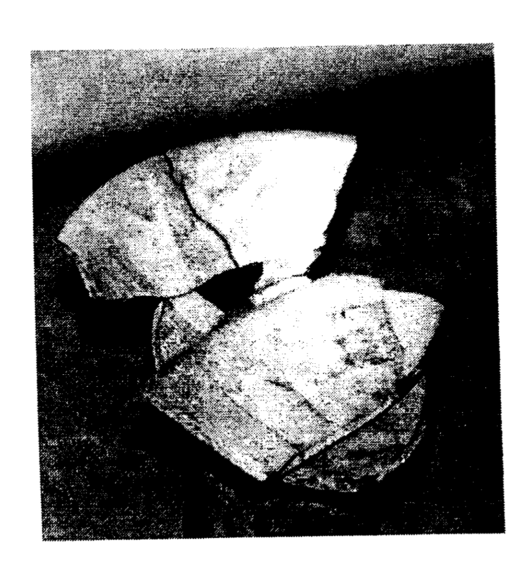


صورة (٣٠) صحن من الخزف ذو الطلاء الزجاجي الأصفر الزيتي
ق. ٣هـ/٩م حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي



صورة (٣١) صحن من الخزف المحزوز تحت الطلاء
ق. ٣هـ/٩م حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي





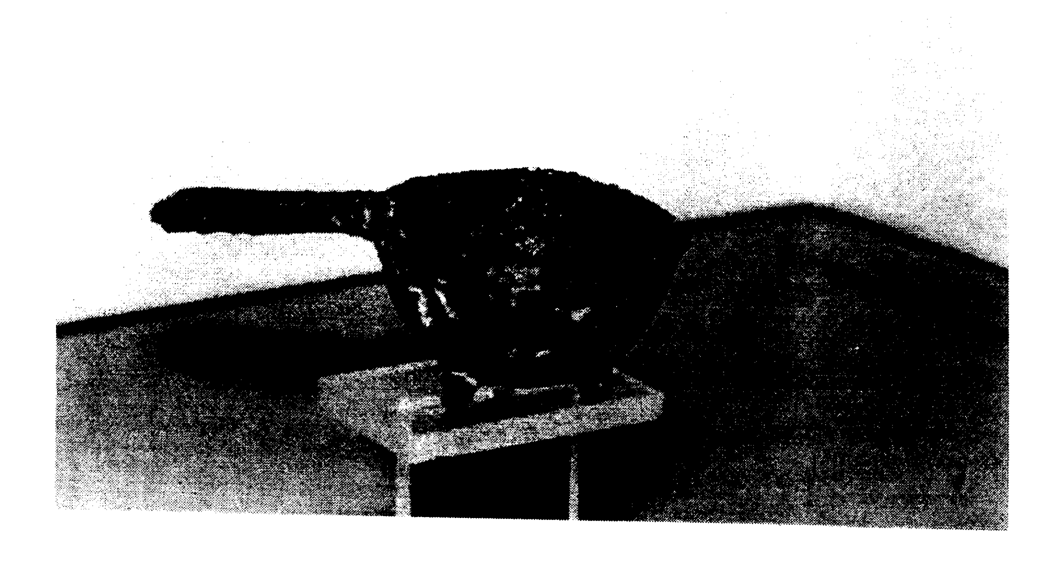
صورة (٣٢) أجزاء من أطباق من البورسلين الصيني
عثر عليها في حفائر الجميرا محفوظة بمتحف دبي



صورة (٣٣) إناء من الزجاج الأخضر عثر عليه من حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي



صورة (٣٤) بقايا إناء زجاجي عثر عليه في حفائر الجميرا ق. ٣هـ/٩م محفوظ بمتحف دبي



صورة (٣٥) بوتقة من النحاس ذات يد طويلة وثلاث أرجل قصيرة القطر ٧,٥٠سم محفوظة بمتحف دبي



صورة (٣٦) درهم عباسي مؤرخ بسنة ٢٤٠هـ عثر عليه في حفائر الجميرا
نقلاً عن دليل دبي التاريخية متحف دبي

التعليقات

(١) Koy (Sheirly): Emirates Archaeological Heritage, Dubai. 1988. p. 73.

(٢) Hellyer (Peter): Hidden Riches (An Archaeological introduction to the United Arab Emirates). Abu Dhabi. 1998. p. 130.

(٣) Dubai Museen: Historical Dubai, Dubai. 2002. p. 3.

(٤) د. فوزي عبدالرحمن، *الرائد في فن التنقيب عن الآثار*، ط٢ (ليبيا: منشورات جامعة بنغازي، ١٩٩٣م)، ٢١٨.

(٥) يتميز الزجاج العباسي في القرن ٣هـ/ ٩م بأنه ذو لون أخضر أو أزرق وأن معظمه ينفذ بأسلوب النفخ في القالب (انظر وجدان علي نايف، *الأمويين، العباسيين*، الجمعية الملكية الأردنية للفنون الجميلة (عمان: ١٩٨٨م، ١٣٣).

(٦) تشير المصادر إلى أن نحاس ماجان (الإمارات وعُمان) كان مشهوراً بل كان يصدر إلى معظم البلدان. انظر د. حمد بن صراي، *منطقة الخليج العربي* (أبو ظبي: ٢٠٠٠م)، ٢٨.

(٧) هذا التاريخ واقع في فترة حكم المتوكل على الله والتي تقع سنة ٢٣٢هـ وفي عهده ظهر بوضوح نفوذ الأتراك في سامراء حيث كانت مقر الخلافة العباسية وهو يمثل بداية العصر العباسي الثاني. د. هاشم عبدالراضي، قضايا ومواقف في التاريخ العباسي، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ١٢٨.

(٨) من المعروف أن عدد كبير من أهل الخليج خصوصاً سكان المناطق الساحلية كانت حرفتهم الرئيسية هي التجارة بين الشرق وبين العراق وشبه الجزيرة العربية، وكان النقل البحري يمثل جزء كبير من مصادر دخلهم. انظر د. فاطمة الصايغ، *الإمارات من القبيلة إلى الدولة*، ط١ (العين: ١٩٩٧م)، ١٩؛ وانظر أيضاً د. عبدالرزاق المعاني، *التجارة والملاحة في الخليج العربي* (الشارقة: ٢٠٠١م)، ٢٥.

طرز أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية حتى نهاية العصر العباسي الأول (دراسة تحليلية مقارنة)

د. علي أحمد إبراهيم الطايش
أستاذ مشارك بقسم الآثار والمتاحف

اشتهرت الجزيرة العربية منذ زمن بعيد بالمنشآت المعمارية بأنواعها المختلفة، وخير دليل على ذلك ما كشفت عنه حفائر الفاو من منشآت معمارية متنوعة، شيدت إما من الأحجار المثبتة بالمونة، وإما من قوالب اللبن، وكسيت جدرانها بطبقة جصية(١)، وهذا يدل عن خبرة العرب قبل الإسلام بالعمارة .

ولم تنته خبرة عرب الجزيرة العربية المعمارية هذه بدخول الإسلام، ولكنها ظلت باقية ومستمرة منذ عصر الرسول ﷺ وحتى العصر العباسي، وخير دليل على ذلك ما كشفت عنه حفائر الربذة من منشآت معمارية متنوعة بصفة عامة والمنشآت الدينية بصفة خاصة (المساجد)(٢).

وكان الرسول ﷺ أول من وضع بذور العمارة الإسلامية منذ وصوله إلى المدينة المنورة، وتشييد المسجد الجامع في وسطها، بالإضافة إلى مساجد الصلوات الخمس في الخطط(٣).

ولقد انتشرت المساجد في أرجاء ﷺ عند غزوته تبوك في شهر رجب عام ٩هـ / ٦٣١م سبعة المدينة المنورة، وفي كثير من المناطق التي سار فيها الرسول عشر مسجدا، ويحتمل أن يكون الرسول ﷺ قد أمر بنفسه بتخطيط بعض المساجد، أو أنها شيدت بشكل سريع ومبسط بتوجيهات منه(٤).

وقد سار الخلفاء الراشدون ومن جاء بعدهم من الخلفاء والولاة المسلمين حتى العصر العباسي على نهج الرسول ﷺ في عمارة المساجد وتوسعتها وزخرفتها، أو إضافة عناصر معمارية، أو أثاثات متعلقة بها وبوظائفها، وأصبحت من سماتها والدالة عليها مثل المنبر، والمئذنة، ودكة المبلغ، والمقصورة، وكرسي المصحف وغيرها.

وأصبح تخطيط مسجد الرسول ﷺ هو التخطيط الذي يهتدي به في تخطيط المساجد داخل الجزيرة العربية أو في خارجها، ولاسيما في القرون الأربعة الأولى من الهجرة،كما صار أهم الطرز المعمارية لهذه المساجد في العصور والأقطار الإسلامية(٥).

ويـرجع السبب في ذلك من غير شك إلى أن المسلمين أمروا أن يتأسوا بالرسولﷺ، وبالخلفاء الراشدين ﷺ، ولاسيما في الأمور التي تتعلق بالعبادات[٦]، كما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فقال الله ﷻ **﴿لَقَدْ كَـانَ لَكُـمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً﴾** [٧]، كما روي عن الرسول ﷺ (فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة) [٨].

ويتألف تخطيط أو طراز مسجد الرسول ﷺ بصفة عامة من صحن أوسط مكشوف مربع أو مستطيل المسقط تحـيط به أربع ظلات عادة ما تكون ظلة القبلة هي أكبر الظلات اتساعا وعمقا، والظلات مقسمة إلى أروقة بواسطة صـفوف مـن البائكات ترتكز عقودها على أعمدة ودعامات، وعرف هذا التخطيط بإسم التخطيط التقليدي، أو التخطيط النبوي[٩].

ويلقي هذا البحث الضوء على أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية التي شيدت منـذ الرسولﷺ وحتى العصر العباسي، والتي اتسمت بتعدد طرزها وأنماطها وعلى الرغم من هذا التعدد إلا أنه حوفظ على التخطيط التقليدي، وهو تخطـيط مسجد الرسولﷺ، وهو الصحن والظلات الأربع، ويرجع هذا التعدد إلى عدة عوامل من أهمها على سبيل المثال لا للحصر:

العامل الجغرافي :

وكـان العـامل الجغـرافي له أكثر من دور في تخطيط المساجد، فقد اختلفت تضاريس الجزيرة العربية بشكل مـلحوظ ما بين مناطق جبلية وعرة وصحاري منبسطة، وأودية وسهول ساحلية: ففي المنطقة الغربية والجنوبية يوجد سلاسل جبلية مرتفعة، ويقل الارتفاع تدريجيا كلما اتجهنا إلى الشرق حتى نصل إلى المناطق السهلية المطلة على الخليج العربي ، كما تميزت المناطق الجنوبية من الجزيرة العربية بوجود غابات وأشجار الوعر والأثل والزيتون وغيرها بالإضافة لأشجار النخيل، ولذا توفرت مواد البناء اللازمة للعمارة، وهي الأخشاب والحجر الجيري والرملي والطوب اللبن[١٠].

كمـا اتسمت بلاد الجزيرة العربية أيضا بالجو الصحراوي الحار، ولكي يتلافى معمار الجزيرة العربية التقلبات الجوية والحرارة داخل منشآته المعمارية بصفة عامة، والدينية بصفة خاصة فشيد جدرالها بطريقة تخفض الحرارة لإيجاد طقـس ملطف بداخلها، فشيدت من الطوب اللبن؛ لأنه أفضل مادة لامتصاص الحرارة، بالإضافة إلى تشييدها سميكة حتى لا يتأثر الداخل بالتقلبات الجوية، وجعلت الأساسات من الحجر، وذلك لحمايته من السيول والرطوبة[١١].

كمـا كـان للعامل الجغرافي دوره في تسقيف المساجد، فمن المعروف أنه بعد أن انتهى الرسول ﷺ من بناء مسـجده، واشـتد الحر على المسلمين بداخل المسجد –وخاصة في صلاتي الظهر والعصر– فقالوا : يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فظلل، فقال: نعم فأمر له بسواري من جذوع النخل شقه، ثم طرح عليها العوارض (الجسور الخشبية)

والخصف والأذخر (الجريد والخوص)، ثم غطي السقف بالطين بعد فترة لتسرب مياه الأمطار خلال السقف وسقوطها عـــلى المصـــلين[١٢]، ثم استبدلت هذه الأعمدة (السواري) من جذوع النخل في عصر عثمان بن عفانﷺ (٢٩-٣٠هـــ/ ٦٤٩-٦٥٠م) بأعمدة من الحجر النحيت[١٣].

لـــذا نجـــد أن معمار الجزيرة العربية لتوافر مصادر البناء ببلاده استطاع أن يستخدم في معظم مساجد الجزيرة العربـــية الدعامات أو الأعمدة المتخذة من الحجر بأشكالها المختلفة في البائكات التي تقسم ظلات المساجد إلى أروقة لكـــي تتحمل أن يرتكز عليها مباشرة السقف الخشبي، أو ينطلق من أعلاها العقود سواء أكانت موازية أم عمودية على جدار القبلة، لكي تقسم سقف المسجد إلى مساحات مستطيلة أو مربعة لكي يسهل تسقيفها .

كما تحكمت **المساحة** في تخطيط المساجد من حيث موقعها، واتساعها، وانتظام أضلاعها،بالإضافة إلى ارتباط المعمار **بخط تنظيم الطريق**، الذي يجعل المعمار مضطرا إلى أن يكون الضلع الخارجي للمسجد (الواجهة) موازيا لجدار القبلة، وأحيانا عن هذا انحراف في الضلع الخارجي بعض الشيء[١٤].

بالإضـــافة إلى **تحديـــد موضع القبلة**، حيث يشكل هذا العامل العنصر الأول من عناصر تخطيط المسجد، وهو المحور الذي يتشعب منه جميع عناصر التخطيط الأخرى للمسجد[١٥]، كما يحدد طبيعة المسقط الأفقي (التخطيط) فإما أن يكـــون ذو مســـقط مربع أو قريب من المربع، أو ذا مسقط مستطيل عرضي أو رأسي[١٦] وأيضا كان **للعقيدة الإســـلامية** دورها في وضع الخطوط الرئيسية للمعمار التي يجب أن يراعيها عند تخطيط المسجد منها على سبيل المثال عمـــق ظلة القبلة، واتساع رواق المحراب (القبلة)، وذلك من إقبال المصلين على الصف الأول، وجود المئذنة لإعلان الآذان، عـــدم وجـــود فتحات مداخل في مقدمة المسجد، بل في مؤخره، وعلى جانبيه حتى لا يقطع الداخل صفوف المصلين[١٧].

ولـــذا وقـــع اختـــياري على دراسة طرز أهم المساجد الباقية في الجزيرة العربية التي اتسمت بتعددها، ليكون موضـــوع البحث في الندوة العالمية الخامسة التي ينظمها كل من قسم التاريخ، وقسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب- جامعة الملك سعود، والمنعقدة في الفترة من ١٠- ١٢شعبان ١٤٢٤هـــ/٦- ٨ أكتوبر ٢٠٠٣م.

ونستطيع في ضوء أهم المساجد الباقية أن نحصر طرز هذه المساجد في ثلاثة طرز على النحو الآتي:

- الطراز الأول : طراز المسجد ذي الأعمدة الخشبية والمغطى بسقف خشبي .
- الطراز الثاني : طراز المسجد التقليدي (الصحن الأوسط ويحيط به أربع ظلات).
- الطراز الثالث : طراز المسجد غير التقليدي (المسجد ذي الأروقة دون الصحن).

الطراز الأول: طراز المسجد ذو الأعمدة الخشبية والمغطى بسقف خشبي

يعتـــبر مسجد الرسول ﷺ هو أقدم أمثلة المساجد ذات الأعمدة الخشبية والسقف الخشبي المسطح[١٨]، فكان ابـــتداء تشييده في شهر ربيع الأول من السنة الأولى للهجرة، وقد باشر العمل بنفسه، وكان مسقطه قريبًا من المربع، فيبلغ عرضه من الشرق إلى الغرب ٦٠ذراعا (حوالي ٣٠م)، وطوله من الشمال إلى الجنوب ٧٠ذراعا (حوالي ٣٥م)، وشـــيد أساســـاته من الحجر لمسافة ثلاثة أذرع (حوالي١،٥م) يعلوه جدار من اللبن، وفتح به ثلاثة أبواب (باب في المؤخرة، وباب في كل من الضلعين الشرقي والغربي). أما من الداخل فكان يشتمل على ظلة واحدة تتكون من ثلاثة صـــفوف (سواري) من جذوع النخل، كل صف به ست اسطوانات (شكل ١)، وأتخذ السقف من جذوع النخل، والجريد، وغطي بالطين[١٩].

وعلى الرغم مما اتسم به تخطيط مسجد الرسولﷺ من البساطة، إلا أنه كان الأصل الأول للمساجد الكبرى الأولى[٢٠] الـــتي شـــيدت في الأمصـــار الإسلامية الأولى في عصر الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ منها: مسجد البصرة (١٤هـــ/ ٦٣٥م)[٢١]، ومسجد الكوفة (١٥هـــ/ ٦٣٦م) [٢٢] بالعراق، ومسجـــد عمـــرو بن العـــاص (٢١هـــ/ ٦٤٢م) بفسطاط مصر[٢٣]، ومسجد القيروان بتونس (٥٠- ١٠٥هـــ/ ٦٧٠- ٧٣٢م) [٢٤] (أشكال ٢-٣) في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان.

ثم ظهـــر الطراز نفسه في شرق العالم الإسلامي، ومن أقدم أمثلته مسجد عروس الفلك الذي شيده السلطان محمـــود الغـــزنوي (٣٨٩-٤٢١هـــ/ ٩٩٨-١٠٣٠م) في غزنة (أفغانستان حاليا)[٢٥]، ثم ظهر بعد ذلك في بعض مساجد بلاد الأناضول[٢٦].

الطراز الثاني: طراز المسجد التقليدي (الصحن الأوسط ويحيط به أربع ظلات)

وظهر لهذا الطراز ثلاثة أنماط في مساجد الجزيرة العربية الباقية وهي على النحو الآتي:

- النمط الأول: مسجد ذو مسقط مربع أو قريب من المربع.
- النمط الثاني: مسجد ذو مسقط مستطيل عرضي.
- النمط الثالث: مسجد ذو مسقط مستطيل رأسي.

النمط الأول: مسجد ذو مسقط مربع أو قريب من المربع

ومـــن أمـــثلة هذا النمط : مسجد الرسول ﷺ في العصر الأموي، والجامع الكبير بصنعاء (٦هـــ/ ٦٢٧م)، والمســـجد الغربي بمدينة الربذة (القرن ٣هـــ/٩م)، ومسجد البطالية بالمنطقة الشرقية[٢٧] (٤٦٩-٦٠١هـــ/ ١٠٧٦-١٢٠٤م) (خريطة١).

مسجد الرسول ﷺ في العصر الأموي : (٨٨- ٩١هـ/ ٧٠٧- ٧١٠م)

جرت توسعة لمسجد الرسولﷺ في عصر الخليفتين الراشدين عمر بن الخطاب (١٧هـ/ ٦٣٨م)، وعثمان بن عفـان (٢٩هـ/٦٤٩م) رضي الله عنه [٢٨]، ولكن التوسعة المهمة من حيث الناحية المعمارية والفنية كانت في العصر الأموي عـندما أمر الخليفة الأموي الوليد بن عبدالملك عامله على المدينة المنورة عمر بن عبد العزيز بتوسعته، وإعادة بنائه ما بـين سنتي ٨٨-٩١هـ/ ٧٠٧-٧١٠م[٢٩]،حيث اكتمل تخطيط مسجد الرسول ﷺ وأصبح هو النموذج المتبع في معظم تخطيطات المساجد والذي يعرف باسم التخطيط التقليدي أو التصميم النبوي[٣٠].

وأصبح تخطيط مسجد الرسول ﷺ عبارة عن مساحة مربعة المسقط تقريبا (شكل ٤)[٣١] يبلغ عرضه ١٦٧,٥ ذراعا، وطوله٢٠٠ ذراعا، ويشتمل تخطيطه من الداخل على صحن أوسط يحيط به أربع ظلات تشرف عليه ببائكات معقودة، أكبر هذه الظلات هي ظلة القبلة التي تتكون من خمسة أروقة بواسطة خمسة صفوف من الأعمدة (بائكات)، تـرتفع فوق تيجان أربعة صفوف منها من جهة جدار القبلة عوارض خشبية (جسور) تسير موازية لجدار القبلة، أما الصـف الأول مـن جهة الصحن فتعلو تيجانه عقود موازية لجدار القبلة يبلغ عددها أحد عشر عقدا[٣٢]، يقطعها في الوسـط رواق عمودي (بلاطة عمودية) (شكلا ٤- ٥) على جدار القبلة- أي وضع العوارض الخشبية (الجسور) أعلى الأعمدة في اتجاه عمودي على جدار القبلة - وكان هذا الرواق يبدأ من جهة الصحن إلى أن ينتهي عند الرواق الأول مـن جهـة جدار القبلة أمام المحراب، أي لا يقطع جدار القبلة، كما ورد وصفه عند ابن عبد ربه (توفى سنة ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) عند وصفه لظلة القبلة فيقول[٣٣]: "وقبالة القبلة موسطة البلاطات (الأروقة) بلاط (رواق) مذهب كله شقت به البلاطات من الصحن إلى أن ينتهي إلى البلاط (الرواق) الذي بالمحراب ولا يشقه".

وبناءً على ما ورد في وصف ابن عبدربه يعد مسجد الرسولﷺ (النبوي) بعد عمارة الخليفة الأموي الوليد بن عـبدالملك على يدي عامله عمر بن عبد العزيز، هو المثال الأول في تاريخ المساجد الذي يشتمل على رواق عمودي (مجاز قاطع) يقطع صفوف الأروقة الموازية لجدار القبلة، وسرعان ما ظهر أكثر تطورا في الجامع الأموي بدمشق (٨٧ - ٩٦هـ/ ٧٠٦- ٧١٤م) (شكل ٦) الذي شيده أيضا نفس الخليفة الأموي (الوليد بن عبد الملك)، وانتهى من بنائه بعد الفراغ من عمارة مسجد الرسول ﷺ بحوالي خمس سنوات (أي سنة ٩٦هـ/ ٧١٤م)[٣٤]، وهو أقدم مثال باق في العمارة الإسلامية، ثم ظهر بعد ذلك في هذا العصر الأموي في المسجد الأقصى بعد تجديدات كل من الخليفتين عـبدالملك بـن مروان والوليد بن عبد الملك له (٧٢-٩٦هـ/ ٦٩١-٧١٤م) (شكل٧)[٣٥]، وفي المسجد الملحق بالـزاوية الجنوبـية الغربية بقصر الحير الغربي (١١٠هـ/ ٧٢٨م)[٣٦]، ثم ظهر بعد ذلك في العصر العباسي كما في مسجد القيروان بتونس بعد تجديد زيادة الله الأغلب سنة ٢٢١هـ/ ٨٣٦م[٣٧]، ثم ظهر بعد ذلك في العصور التي تلته ومنها العصر الفاطمي في مصر[٣٨].

أمـــا الظلة المقابلة للقبلة فهي مشابهة أيضا لظلة القبلة (شكلا ٤- ٥) فتتكون من خمسة أروقة بواسطة خمسة صـــفوف (بائكـــات) من الأعمدة تشرف على الصحن ببائكة معقودة من أحد عشر عقدا، يليها أربعة صفوف من الأعمدة يعلوها عوارض خشبية (جسور) تسير موازية لجدار القبلة.

بينما الظلتان الجانبيتان: فالشرقية تتكون من ثلاثة أروقة بواسطة ثلاثة صفوف من الأعمدة (بائكات) تشرف عـــلى الصـــحن ببائكة معقودة من تسعة عشر عقدا عموديا على جدار القبلة، أما البائكات الداخلية فيعلو أعمدتها عوارض خشبية (جسور) تسير عمودية أيضا على جدار القبلة. أما الظلة الغربية فتتكون من أربعة أروقة بواسطة أربع بائكات تشرف ببائكة معقودة مشابهة للظلة المقابلة لها، وأيضا تتشابه معها من حيث البائكات الداخلية .

الجامع الكبير بصنعاء (٦هـــ/٦٢٧م) :

ويعـــد من أقدم المساجد في اليمن، وله أهمية خاصة من حيث إن من أمر بتشييده هو الرسولﷺ في السنوات الأولى من الهجرة، مما يعد من المساجد العتيقة في العالم الإسلامي[٣٩].

وقد اختلفت المصادر التاريخية حول مؤسسه، وإن كان هناك شبه اتفاق على أن مؤسسه هو إما الصحابي وَبْر ابـــن يَحْـــنس الأنصاري الذي أرسله الرسولﷺ واليا على صنعاء سنة ٦هـــ/ ٦٢٧م، وأمره ببناء هذا المسجد، أو الصحابي فروة بن مسيك المرادي، وهو الأرجح[٤٠].

وكـــان تشييد الجامع في بدايته بسيطا ومسقطه مربع الشكل، ويبلغ طوله ١٢م وله مدخل واحد، ويشتمل من الداخل على ثلاث ظلات، وقد تعرض هذا الجامع إلى مراحل مستمرة من التجديد والتعمير والإضافة خلال العصور الإسلامية، من أهمها تلك التي أجريت له في كل من العصر الأموي أيام الوليد بن عبد الملك سنة ٨٦-٩٦هـــ/ ٧٠٥ - ٧١٥م، والعصر العباسي على يد الأمير علي بن الربيع سنة ١٣٦هـــ/ ٧٥٤م[٤١].

وتخطـــيطه الحالي (شكل٨) هو مسقطه قريب من المربع (٦٨×٦٥م) يدخل إليه عبر اثنى عشر بابا، ويشتمل من الداخل على صحن أوسط تحيط به أربع ظلات أكبرها وأعمقها ظلة القبلة (الشمالية)، وتتكون من خمسة أروقة بواســـطة خمـــس بائكات معقودة موازية لجدار القبلة ترتكز عقودها على أعمدة ودعامات،وفتح بصدر جدار القبلة دخلة المحراب.

أمـــا الظلة المقابلة للقبلة (الجنوبية) فتتكون من أربعة أروقة بواسطة أربع بائكات معقودة تسير عقودها موازية لجدار القبلة أيضا . أما الظلتان الجانبيتان فكل منهما تتكون من ثلاثة أروقة بواسطة ثلاث بائكات معقودة.

الجامع الغربي بمدينة الربذة[٤٢]: القرن (٣هـــ/ ٩م)

وهو مشيد من الأحجار ذات الأحجام المختلفة، ومسقطه قريب من المربع (٢٢,٧٥×٢٠,١٥م) (شكل ٩). ويشـــتمل مـــن الداخل على صحن أوسط، يحيط به أربع ظلات أكبرها وأعمقها ظلة القبلة التي تتكون من رواقين

بواســطة بائكــتين من الأعمدة، كل بائكة تتكون من ستة أعمدة أسطوانية، كما يتضح من خلال قواعد الأعمدة المــربعة، أو مســتطيلة المسقط، وفتح بصدره دخلة المحراب، وهي نصف دائرية عميقة، وعلى يمينها قاعدة المنبر. أما الظلات الثلاث الأخرى فكل منها يتكون من رواق واحد.

وعــند تأصيل هذا النمط من تخطيطات المساجد من حيث إحاطة الصحن بأربع ظلات، نجده أولا في المسجد الحــرام بعــد توســعته الثانية في خلافة الخليفة عثمان بن عفان ﷺ سنة ٢٦هــ/ ٦٤٧م[٤٣] كما ورد في المصادر التاريخيــة، مــنها عــلى سبيل المثال ما ورد عند البلاذري بقوله: "ويقال إن عثمان بن عفان أول من اتخذ للمسجد الأروقــة، واتخذهــا حين وسعه"[٤٤]. ويتطابق هذا النص مع ما أورده الديار البكري حيث يذكر: "ثم لما استخلف عــثمان بــن عفان ﷺ ابتاع دورا سنة ست وعشرين ووسع المسجد الحرام بها أيضا، وبنى المسجد والأروقة فكان عثمان أول من اتخذ للمسجد أروقة"[٤٥]، وذلك لوقاية المسلمين من حرارة الشمس أثناء الصلاة -وخاصة في صلاتي الظهر والعصر- كما فعل الرسول ﷺ بمسجده بالمدينة المنورة (كما سبق القول).

أمــا بالنسبة لتأصيل المسجد ذي المسقط المربع أو القريب من المربع، فقد ظهر في العراق أولا عندما قام زياد ابن أبيه، والي العراق من قبل الخليفة معاوية بن أبي سفيان بإعادة بناء كل من مسجدي البصرة والكوفة ما بين سنتي ٤٤-٥١هــ/ ٦٦٥-٦٧٠م[٤٦]، واتبع تخطيط مسجد الرسول ﷺ بعد توسعة عثمان بن عفان سنة ٢٩هــ/ ٦٤٩م مــن حيث اشتماله على خمسة أروقة بواسطة خمسة فوف من الأعمدة (بائكات)، يعلوها عوارض خشبية (جسور) يرتكــز عليها السقف أي بدون عقود، وقد لاحظ هذا التشابه ابن جبير وسجلها في رحلته[٤٧]. أما الظلات الثلاث الأخرى فكل منها يتكون من رواقين فقط، وأصبحت هذه سمة في المساجد العراقية ذات التخطيط المربع المسقط، أو القريب منه.

ثم ظهر هذا النمط من المساجد في مسجد البصرى بجنوب الشام (شكل ١١) الذي شيده الخليفة الأموي يزيد ابــن عبدالملك سنة ١٠٢هــ/٧٢٠م[٤٨]، وأيضا مسجدالعلوي في مدينة إسكاف بني جنيد بالعراق الذي شيده الوالي عــلى هذه المدينة خال بن عبدالله القسري من قبل الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك سنة ١١٠هــ/ ٧٢٨م (شكل ١٢)، ومســقطه مــربع غــير منتظم الأضلاع[٤٩]، والمسجد الجامع في حرَّان شمال الرقة، وشيد بين سنتي ١٢٦-١٣٢هــ/ ٧٤٤-٧٥٠م[٥٠].

ومــن أمثلة هذا النمط في العصر العباسي مسجد بغداد الذي شيده الخليفة أبو جعفر المنصور، وبدأ في تشييده ســنة ١٤٥هــ/٧٦٢م (شكل ١٣)[٥١]، ومسجد الرقة الذي شيده نفس الخليفة أيضا سنة ١٥٥هــ/٧٧٢م (شكل ١٤)[٥٢].

ومن أمثلة هذا النمط في مصر جامع أحمد بن طولون بالقاهرة (٢٦٣- ٢٦٥هــ/ ٨٧٦- ٨٧٨ م)[٥٣] (شكل ١٥).

النمط الثاني: مسجد ذو مسقط مستطيل عرضي

ويتميز هذا النمط أن ظلة القبلة فيه تتكون من ثلاثة أروقة عرضية بواسطة ثلاث بائكات موازية لجدار القبلة، وعادة ما يقطعها رواق عمودي (مجاز قاطع).

ومن أقدم أمثلة هذا النمط في الجزيرة العربية بل وفي العالم الإسلامي كله هو:

مسجد عمر بن الخطاب :

ويقـــع بوســـط مدينة دومة الجندل، وهو من أقدم المساجد الأثرية بالجزيرة العربية، ومحافظا على تخطيطه منذ إنشـــائه، لأنه لم يتعرض لإعادة بناء أو توسعة، وينسب هذا المسجد إلى الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ [٥٤]، ومسقطه مستطيل عرضي (٣٢,٥×١٨م) .

ويشـــتمل تخطـــيطه من الداخل على ظلة واحدة تحتل ثلثي مساحة المسجد تقريبا[٥٥] (شكل ١٦) وهي ظلة القـــبلة، وهـــي تتكون من ثلاثة أروقة بواسطة ثلاثة صفوف من الدعامات الحجرية (بائكات) موازية لجدار القبلة، يـــتكون الصـــف الأول والثاني من جهة الصحن من تسع دعامات، بينما الثالث يتكون من عشر دعامات، تعلوها عوارض خشبية (جسور) موازية لجدار القبلة. وفتح بصدر جدار القبلة دخلتان عميقتان مستطيلتان: إحداهما، وهي الأكثر اتساعا وعمقا للمحراب، والأخرى للمنبر.

ويتقدم ظلة القبلة ويوازيها من الجهة الشمالية صحن مكشوف مستطيل المساحة أيضا، ويشغل جزءاً كبيرًا منه من جهة الشمال مصلى صغير مستطيل المسقط (١٨,٥×٢,٥م) بصدره دخلة محراب نصف دائرية عميقة غير أصيلة ولكنها مضافة في وقت لاحق. ويستخدم هذا المصلى مصلى شتوي، أو مصلى للنساء في شهر رمضان، ويشكل هذا المصلى الظلة المقابلة لظلة القبلة، وتتكون من رواق واحد (شكل ١٦)[٥٦].

وقـــد ظهـــر هـــذا النمط بعد ذلك في العصر الأموي بالشام في الجامع الأموي بدمشق (شكل ٦) (٨٧-٩٦هــــ/٧٠٦-٧١٤م) [٥٧]، ولكن ظهر -هذا النمط- في هذا الجامع بصورة متطورة كما يتضح من تخطيطه الذي يـــتكون من صحن أوسط تحيط به أربع ظلات أكبرها وأعمقها ظلة القبلة التي تتكون من ثلاثة أروقة بواسطة ثلاث بائكات معقودة تسير عقودها موازية لجدار القبلة، يقطعها في الوسط رواق عمودي (مجاز قاطع) تتوسطه قبة خشبية تعرف باسم قبة النسر. أما الظلات الثلاث الأخرى فيتكون كل منها من رواق واحد فقط (شكل ٦)[٥٨] ٥٨ .

ويتضـــح من تخطيط الجامع الأموي أنه يجمع ما بين تخطيط مسجد الرسول ﷺ بالمدينة (شكل ٥)، ومسجد عمـــر بن الخطاب بدومة الجندل (شكل ١٦)، فأخذ من الأول التخطيط التقليدي (الصحن الأوسط، ويحيط به أربع ظـــلات والرواق العمودي (المجاز القاطع) الذي يقطع ظلة القبلة، ولكن ظهر أكثر تطورا -كما سبق القول-، بينما

أخذ من الثاني المسقط العرضي، وظلة القبلة التي تتكون من ثلاثة أروقة، والتي تسير موازية لجدار القبلة، ولكن ظهرت الظلة فيه بصورة متطورة حيث أصبحت بائكاتها معقودة، وترتكز عقودها على أعمدة ودعامات[٥٩].

النمط الثالث: مسجد ذو مسقط مستطيل رأسي

ويتمثل هذا النمط في مسجد الرسول ﷺ بعد تجديده وتوسعته في العصر العباسي:

وذلك على يدي الخليفة المهدي العباسي سنة ١٦٢- ١٦٥هـ/ ٧٧٨- ٧٨٢م (شكل ١٨)، واستقرت حدود المسجد على حالها إلى أن أحترق سنة ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م[٦٠]، وكان الرحالة ابن جبير قد زاره في سنة ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م، وترك وصفا دقيقا له، هو في واقع الأمر وصف لحالة المسجد، وتخطيطه في العصر العباسي أيام الخليفة المهدي (أي في سنة ١٦٥هـ/ ٧٨٣م) (شكل ١٨).

ذكر ابن جبير أنه كان بالمسجد حينذاك بيت للصلاة (ظلة القبلة) يشمل خمسة أروقة بواسطة خمسة صفوف (بائكات) من الأعمدة بكل منها سبعة عشر عمودا، وله مؤخر (الظلة الشمالية) فيه مثل العدد من الأروقة والأعمدة، وبالشرقية ثلاثة أروقة، وبالغربية أربعة أروقة[٦١] (شكل ١٨).

وعند مقارنة هذا النمط من مساجد الجزيرة العربية وهو الصحن والظلات الأربع ومسقطه مستطيل الرأسي، نجد أقدم أمثلته في شرق العالم الإسلامي في مسجد دمغان بإيران، وهو من أقدم المساجد القائمة بها، وقد شيد فيما بين سنتي ١٣٠-١٧٠هـ/ ٧٤٧-٧٨٦م[٦٢] (شكل ١٩) .

وقد سارت تخطيطات المساجد العراقية في العصر العباسي على هذا النمط كما في : مسجد سامراء (٢٣٥هـ/ ٨٥٠م)[٦٣] (شكل ٢٠) ، ومسجد أبي دلف (٢٤٥هـ/ ٨٦٠م)[٦٤] (شكل ٢١).

الطراز الثالث: طراز المسجد غير التقليدي (المسجد ذي الأروقة دون الصحن)

يتضح من خلال المساجد الباقية بالجزيرة العربية أن تخطيط هذا الطراز عبارة عن مساحة ذات مسقط مستطيل عرضي أو رأسي قسمت من الداخل إلى أروقة بواسطة عدد من صفوف الدعامات أو الأعمدة (بائكات) تختلف هذه البائكات من مسجد إلى آخر.

ومن أمثلة هذا الطراز الباقية على سبيل المثال لا الحصر :

- مسجد جواثى بمدينة الأحساء بالمنطقة الشرقية (شكل ٢٢).
- ومسجد المنطقة السكنية الجنوبية بالربذة (شكل ٢٣) (خريطة ١).

مسجد جواثى:

يقـــع هـــذا المســـجد في مـــنطقة جواثى بمدينة الأحساء، وتبعد ١٧ كم شمال شرق مدينة الهفوف بالمنطقة الشـــرقية[٦٥]، وكانت مدينة مزدهرة أيام الرسولﷺ، ولهذا المسجد أهمية خاصة حيث يعد المسجد الثالث بالجزيرة العربـــية بعد مسجد قباء ومسجد الرسولﷺ [٦٦]، وأيضا أول مسجد في الإسلام شيد خارج المدينة المنورة، في أيام الرسولﷺ [٦٧].

وشيد هذا المسجد من الطوب اللبن، ويتكون حاليا من مساحة مستطيلة المسقط (شكل ٢٢)[٦٨]، تنقسم من الداخل إلى ثلاثة أروقة بواسطة بائكتين معقودتين .

مسجد المنطقة الجنوبية بالربذة[٦٩]: (شكل٢٣)

ويـــرجع تاريخـــه إلى القـــرن ٣-٤هـــ/ ٩-١٠م، وهو ذو مساحة مستطيلة المسقط (١٢,٣٠×١٠,٣٠م)، ويشـــتمل من الداخل حاليا على أربع قواعد مستطيلة المسقط من الحجر، كانت تعلوها الأعمدة التي تحمل السقف، قســـم هـــذا المسجد إلى ثلاثة أروقة، وفتح بصدر هذا المسجد دخلة المحراب، وهي دخلة عميقة ومستطيلة المسقط (شكل ٢٣).

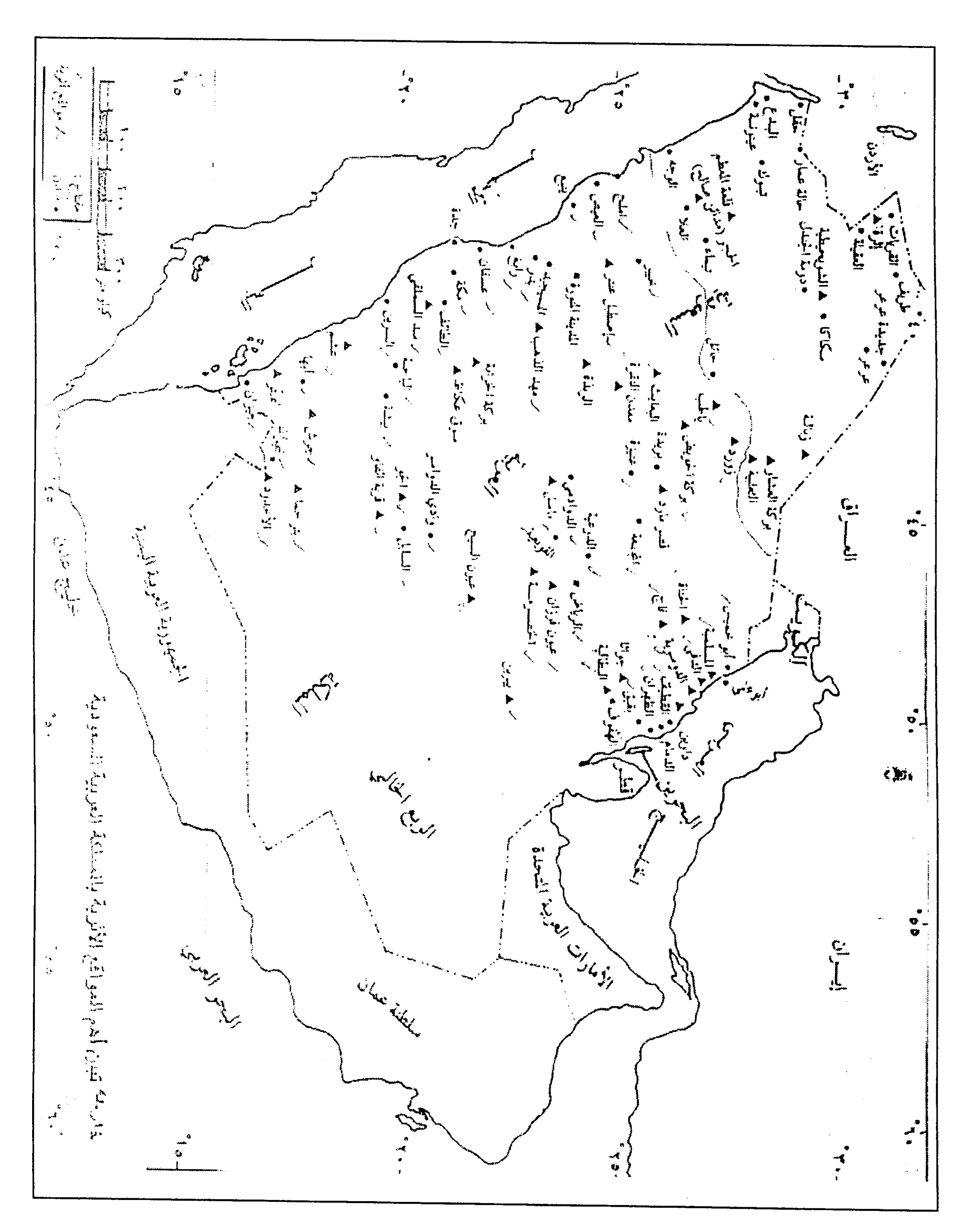
وعند تأصيل هذا الطراز من المساجد نجده قد ظهر في مساجد الأمصار الإسلامية الأولى منها على سبيل المثال لا الحصر مسجد جواثى، ثم جامع عمرو ابن العاص بفسطاط مصر عند تشييده سنة ٢١هـــ/٦٤١م (شكل ٣).

أما أُقدم أمثلته الباقية ببلاد الشام فترجع إلى العصر الأموي، وتتمثل في تخطيط كل من: مسجد قصير الحلابات (شكل ٢٤)، ومسجد خان الزبيب (شكل ٢٥)، ومسجد أم الوليد (شكل ٢٦)، وكل هذه المساجد يرجع تشييدها في الفترة المحصورة ما بين سنتي ٨٩- ١٣٣هـــ/٧٠٨-٧٥٠م)[٧٠].

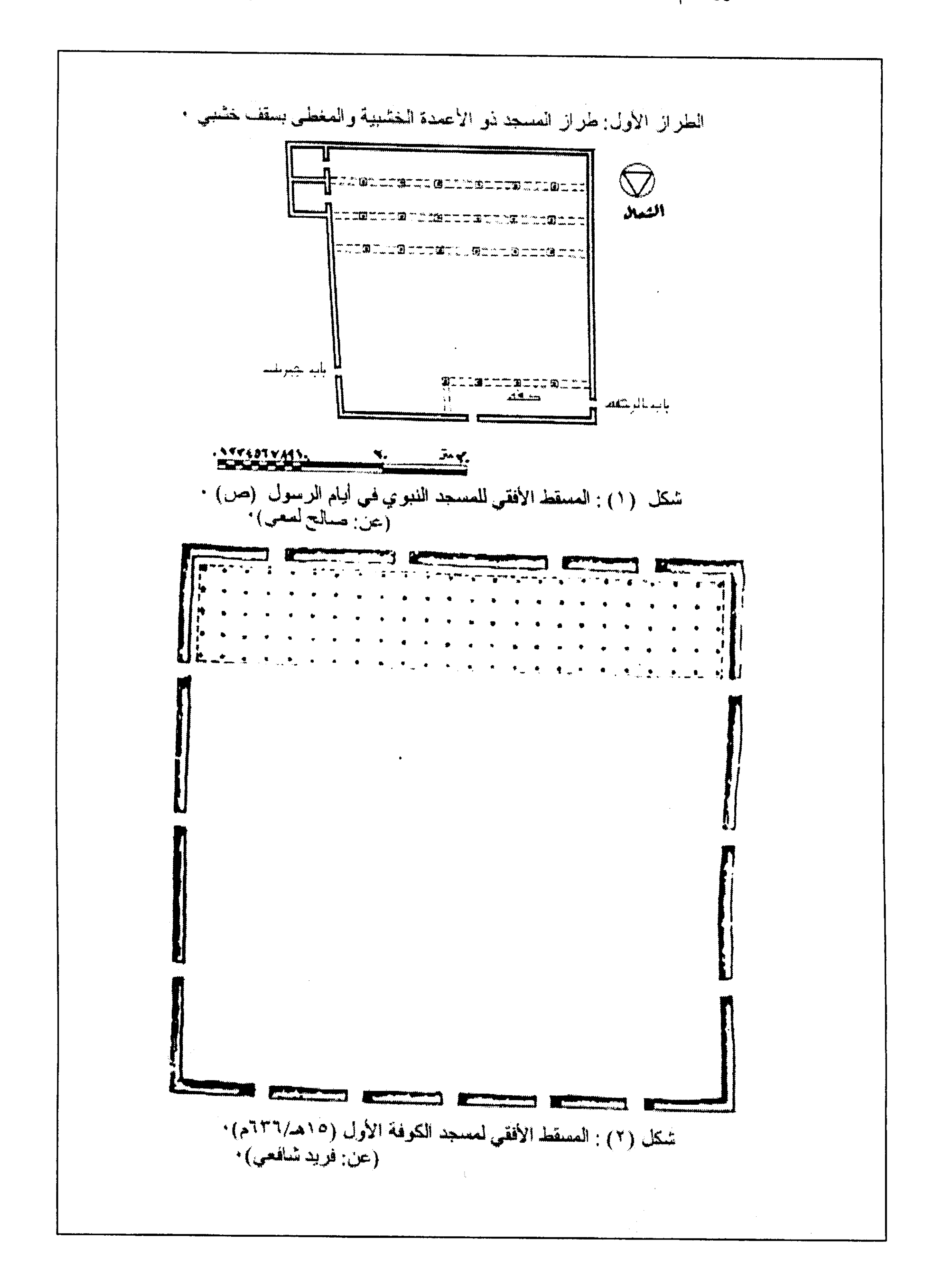
وظهـــر هذا الطراز أيضا في بعض مساجد الغرب الإسلامي[٧١]، منها على سبيل المثال لا الحصر مسجد رباط سوســـة (٢٠٦هـــ/٨٢١م) [٧٢] (شكل ٢٧)، ومسجد بوفتاته بسوسة (٢٢٣- ٢٢٦هـــ/ ٨٣٨- ٨٤١م)[٧٣] (شكل ٢٨)، ومسجد الباب المردوم بطليطلة بالأندلس (٣٩٠هـــ/ ٩٩٩- ١٠٠٠م) [٧٤] (شكل ٢٩) .

كمـــا ظهر أيضا هذا الطراز في شرق العالم الإسلامي، كما يتضح في مسجد بلخ في أفغانستان (القرن ٣هـــ/ ٩م) [٧٥] (شكل ٣٠).

وخـــتاما فهذا البحث يلقي الضوء على (طرز أهم المساجد في الجزيرة العربية الباقية حتى العصر العباسي)، فإذا كنـــت وفقت في تحديد هذه الطرز فلله الحمد، وإذا قصرت فيكون هذا البحث ما هو إلا بداية لدراسة أعمق وأشمل لطرز مساجد الجزيرة العربية.

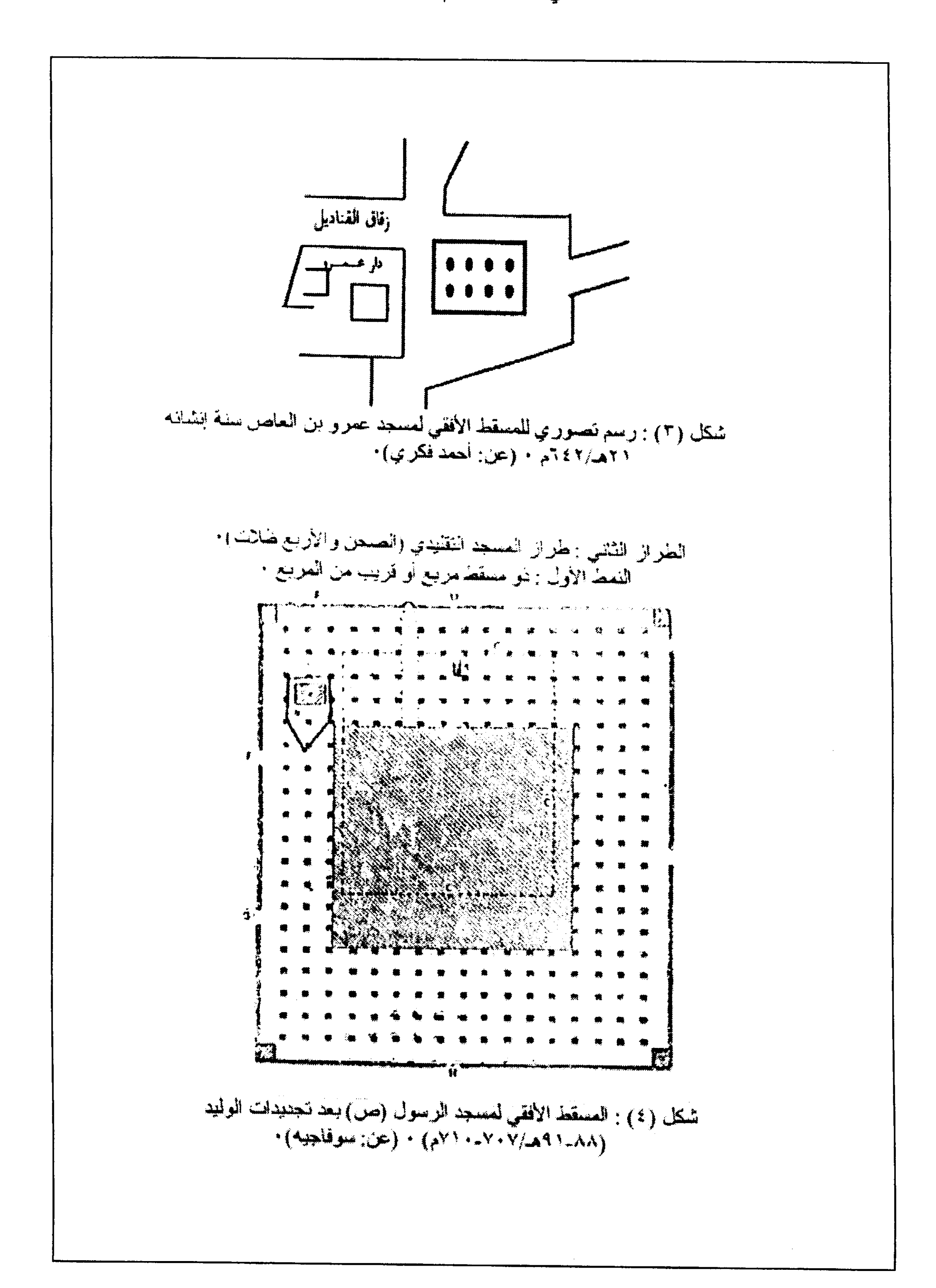


خريطة (١): أهم المواقع الأثرية بالمملكة العربية السعودية



شكل (١) : المسقط الأفقي للمسجد النبوي في أيام الرسول (ص) ٠
(عن: صالح لمعي)٠

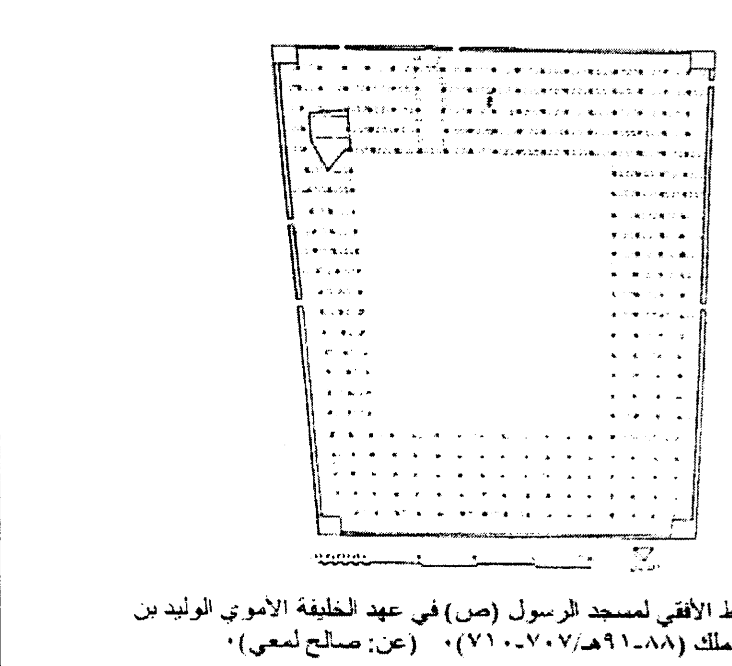
شكل (٢) : المسقط الأفقي لمسجد الكوفة الأول (١٥هـ/٦٣٦م)٠
(عن: فريد شافعي)٠



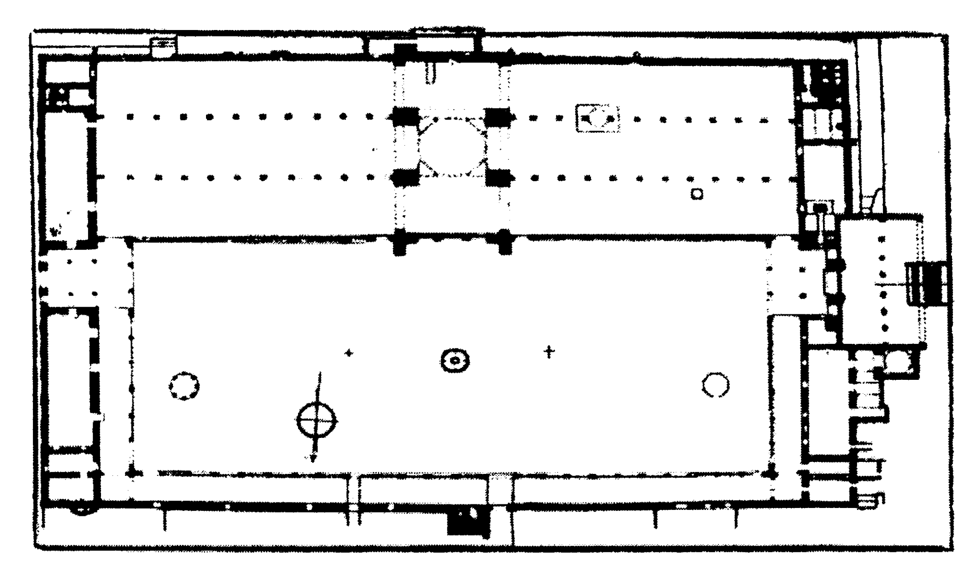
شكل (٣) : رسم تصوري للمسقط الأفقي لمسجد عمرو بن العاص سنة إنشائه ٢١هـ/٦٤٢م ٠ (عن: أحمد فكري)٠

الطراز الثاني : طراز المسجد التقليدي (الصحن والأربع ظلات)٠
النمط الأول : ذو مسقط مربع أو قريب من المربع ٠

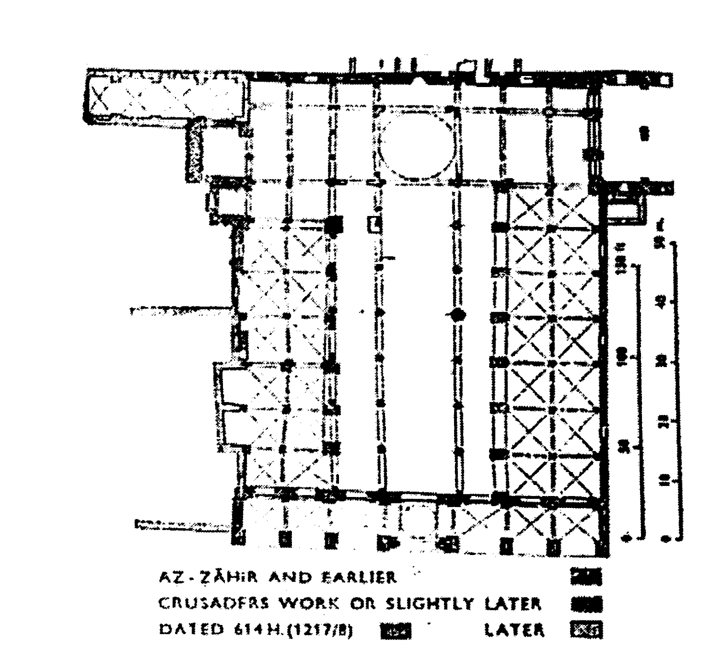
شكل (٤) : المسقط الأفقي لمسجد الرسول (ص) بعد تجديدات الوليد (٨٨-٩١هـ/٧٠٧-٧١٠م) ٠ (عن: سوفاجيه)٠



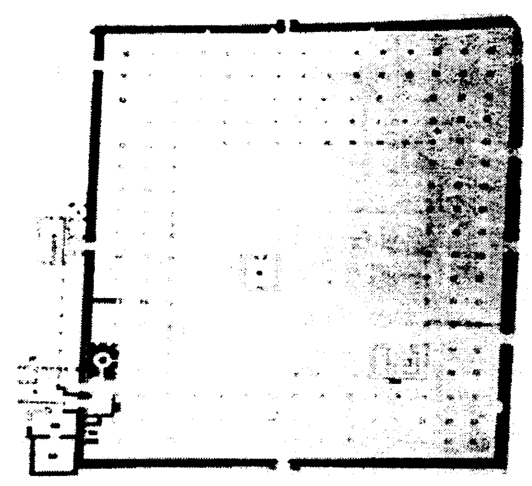
شكل (٥) : المسقط الأفقي لمسجد الرسول (ص) في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (٨٨-٩١هـ/٧٠٧-٧١٠)٠ (عن: صالح لمعي)٠



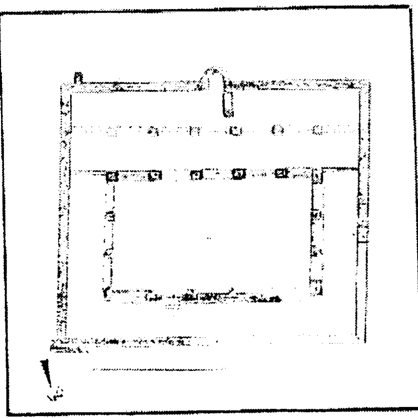
شكل (٦) : المسقط الأفقي للجامع الأموي بدمشق (٨٧-٩٦هـ/٧٠٦-٧١٤م)٠
(عن: سوسن سليمان)٠



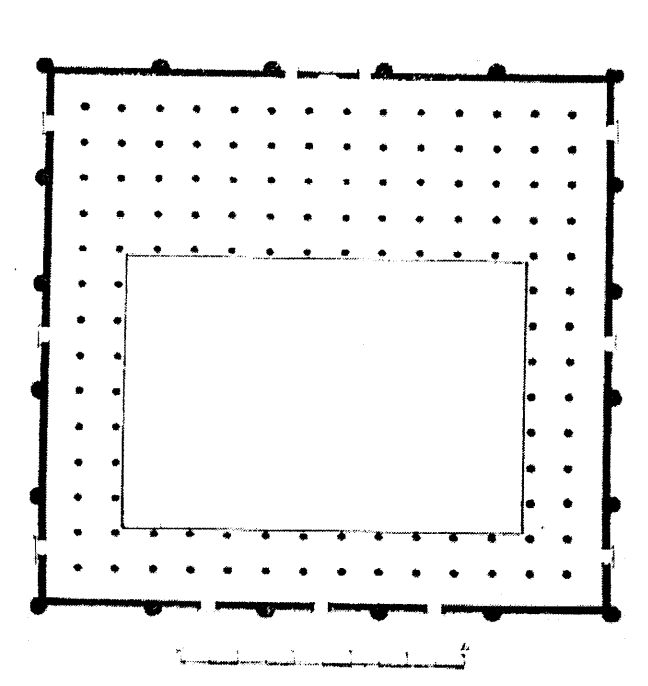
شكل (٧) : المسقط الأفقي للمسجد الأقصى في العصر الأموي (٧٢هـ/٦٩١م)٠
(عن: كريزويل)٠



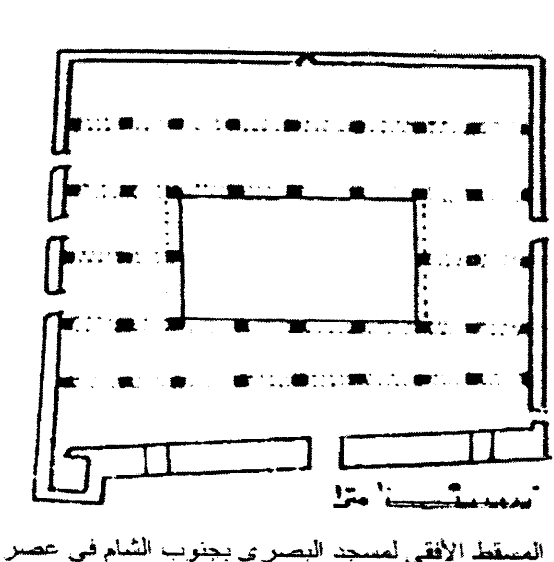
شكل (٨) : المسقط الأفقي للجامع الكبير بصنعاء (سنة ٦هـ/٦٢٧م)٠
(عن: مصطفى شيحة)



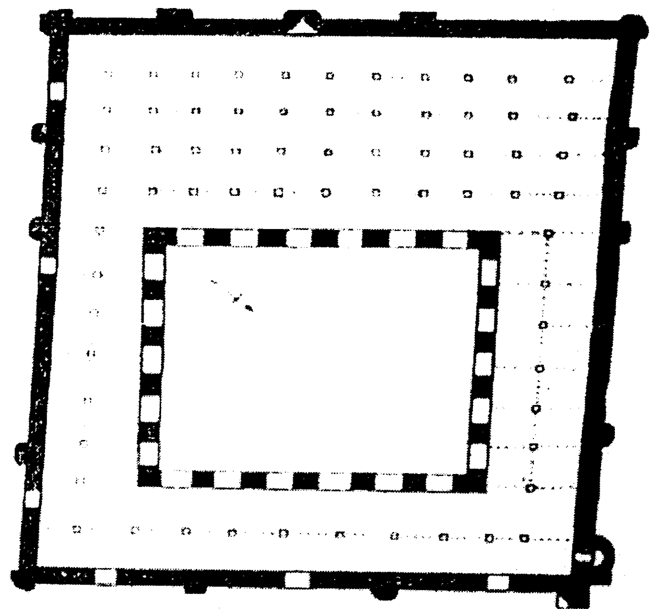
شكل (٩) : المسقط الأفقي للجامع الغربي بمدينة الربذة (القرن ٣هـ/٩م)٠
(عن: سعد الراشد)٠



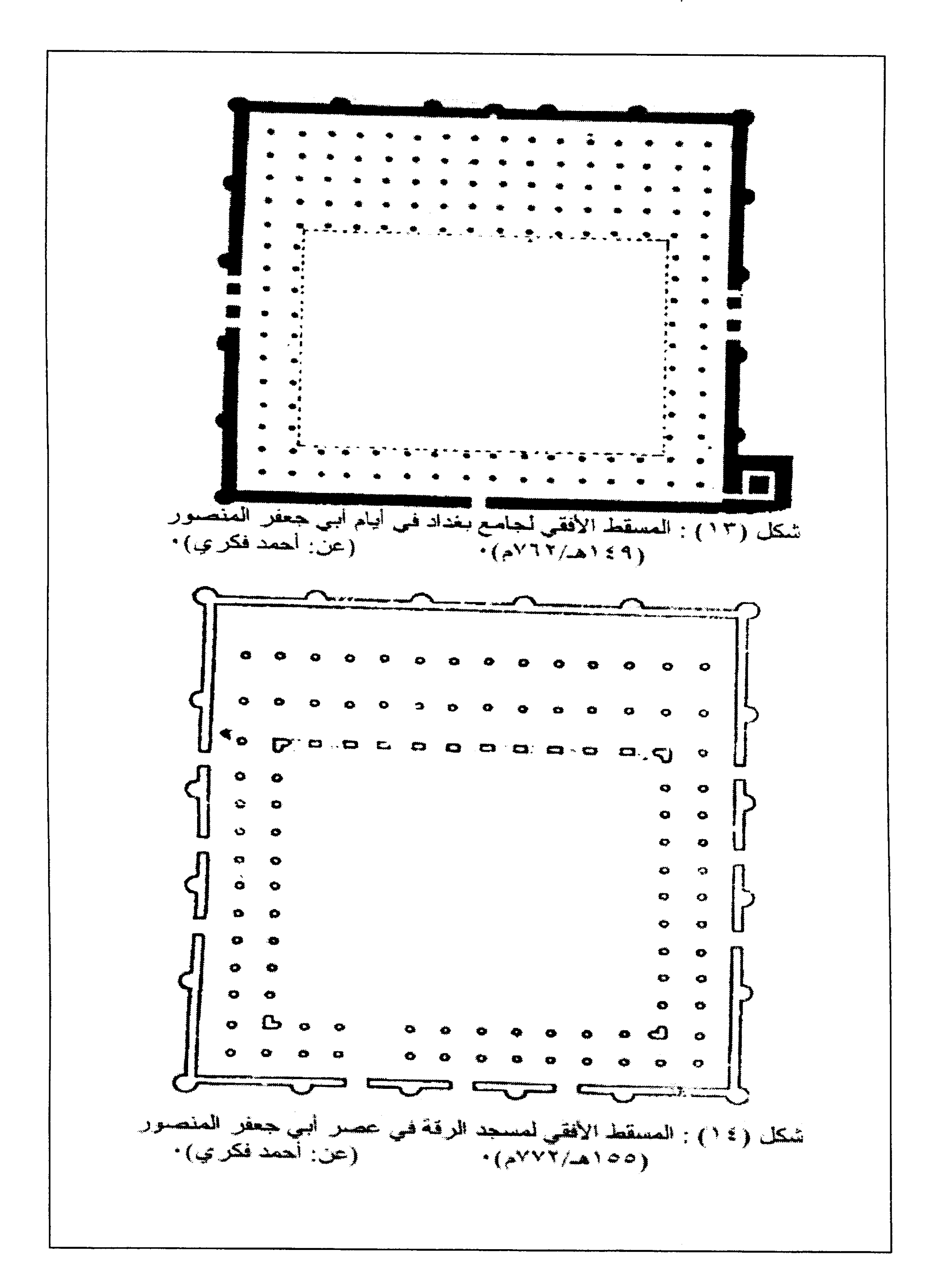
شكل (١٠) : المسقط الأفقي لمسجدي البصرة والكوفة بعد عمارة زياد بن أبيه
(٤٤-٥١هـ/٦٦٥-٦٧٠م)٠ (عن: فريد شافعي)٠



شكل (١١) : المسقط الأفقي لمسجد البصرى بجنوب الشام في عصر يزيد بن عبدالملك (١٠٢هـ/٧٢٠م)٠ (عن: أحمد فكري)٠

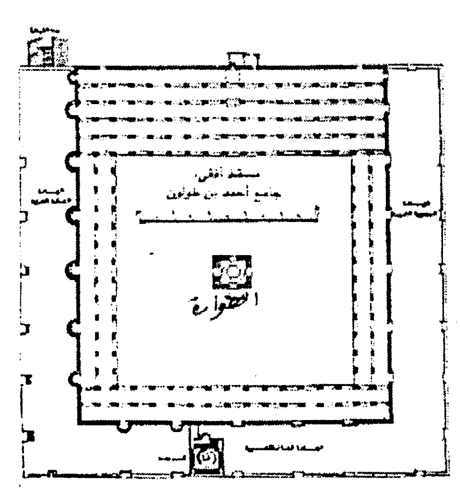


شكل (١٢) : المسقط الأفقي لمسجد العلوي بمدينة إسكاف بني جنيد بالعراق (١١٠هـ/٧٢٨م)٠ (عن: أحمد فكري)٠



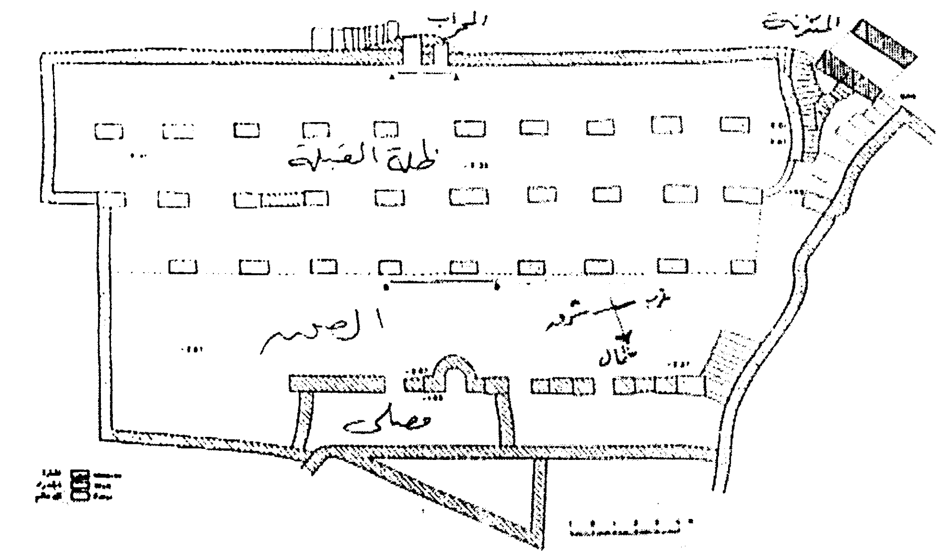
شكل (١٣) : المسقط الأفقي لجامع بغداد في أيام أبي جعفر المنصور (١٤٩هـ/٧٦٢م)٠ (عن: أحمد فكري)٠

شكل (١٤) : المسقط الأفقي لمسجد الرقة في عصر أبي جعفر المنصور (١٥٥هـ/٧٧٢م)٠ (عن: أحمد فكري)٠

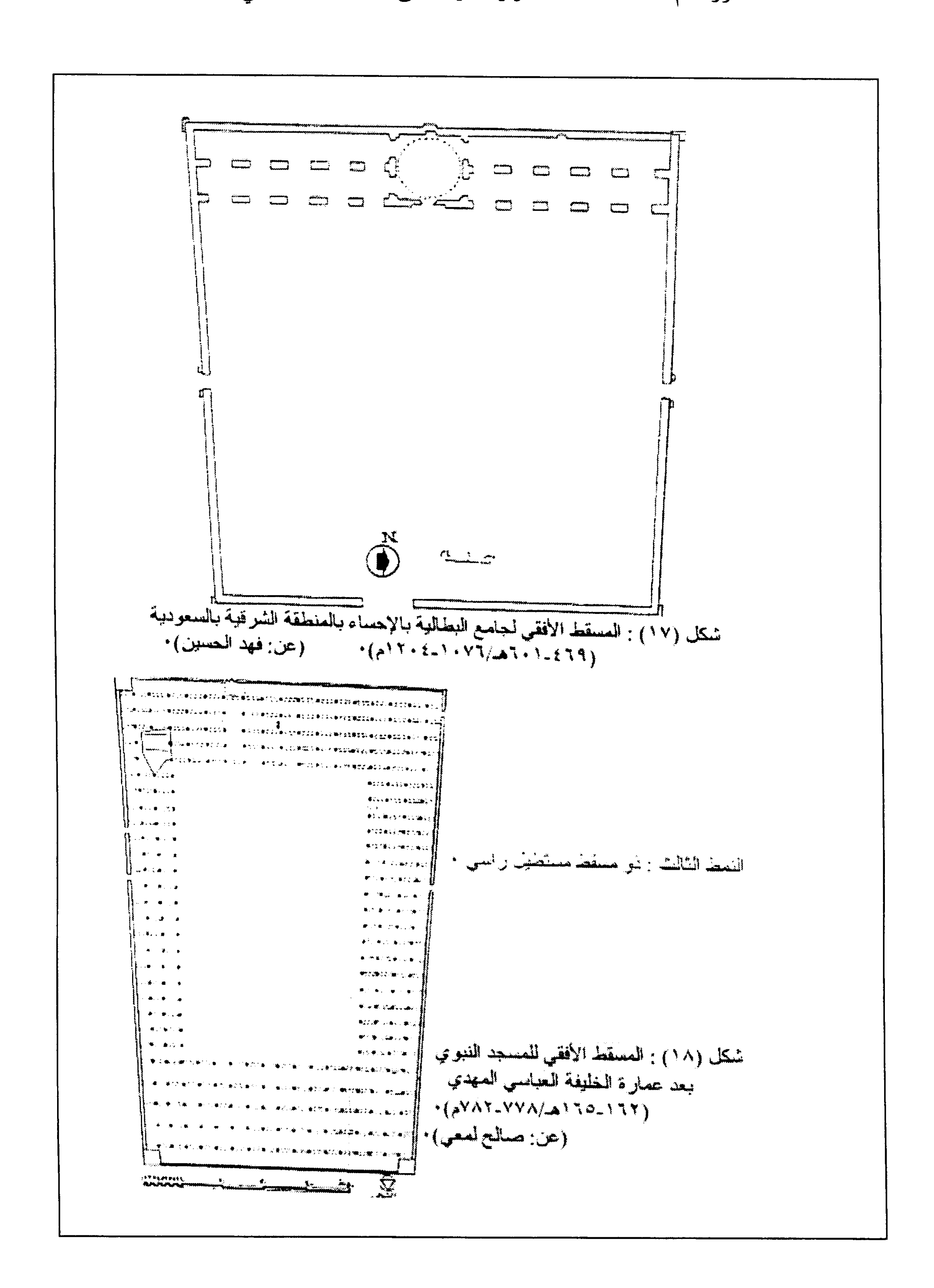


شكل (١٥) : المسقط الأفقي لجامع أحمد بن طولون بالقاهرة(٢٦٣-٢٦٥هـ/ ٨٧٦-٨٧٨م)٠ (عن: فريد شافعي)٠

النمط الثاني : ذو مسقط مستطيل عرضي ٠



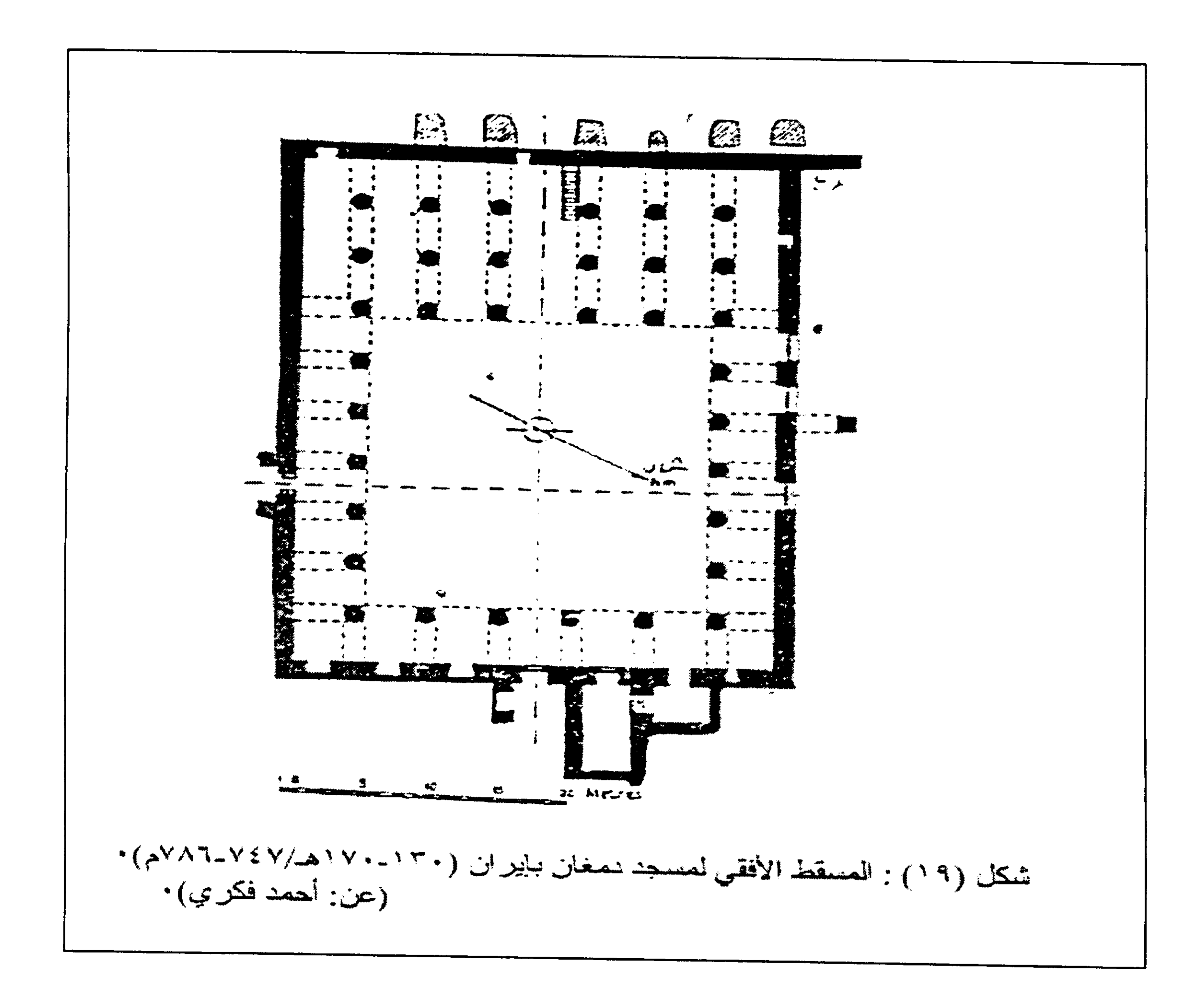
شكل (١٦) : المسقط الأفقي لمسجد عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) بدومة الجندل (عن: خليل المعيقل)٠



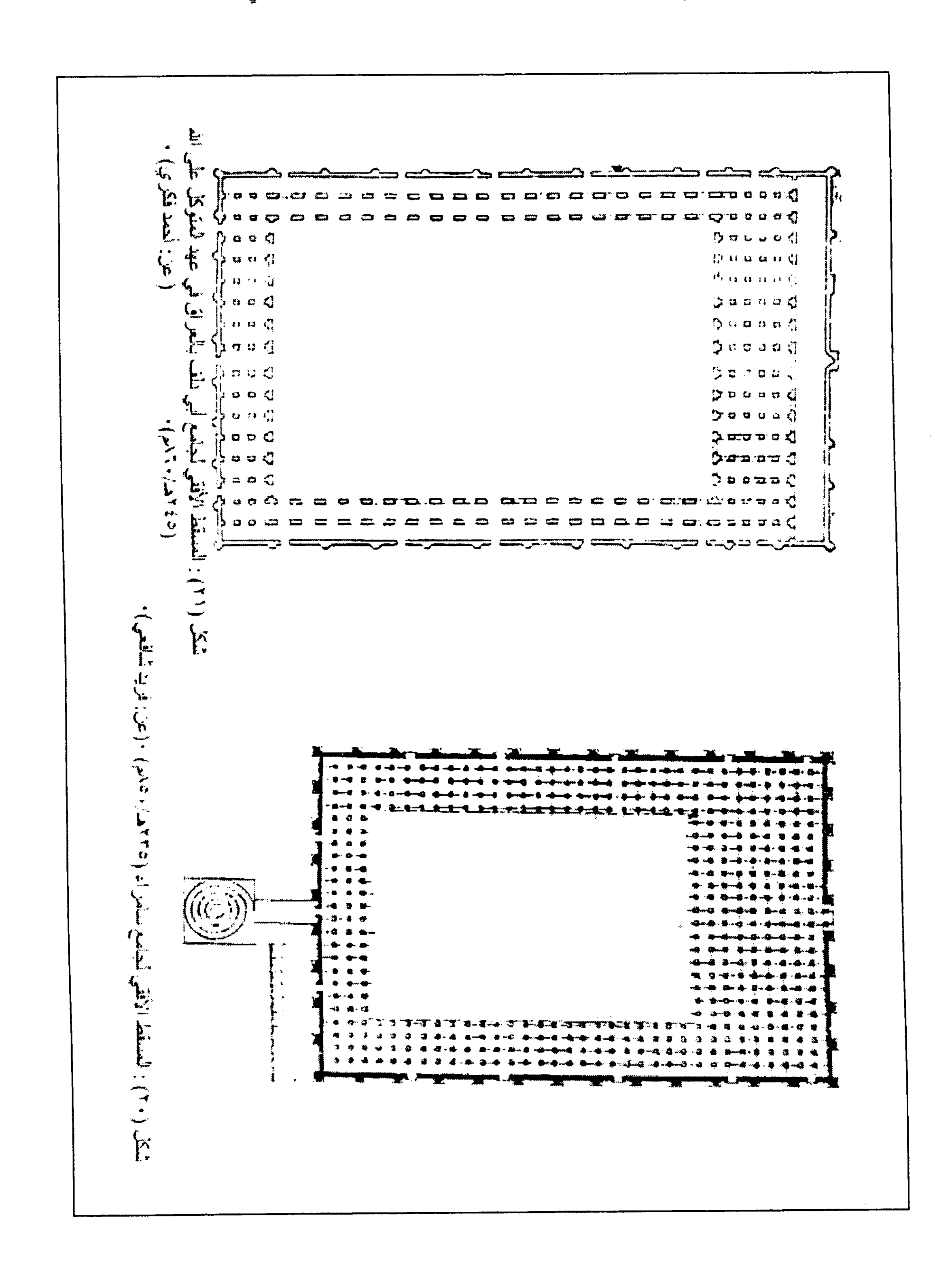
شكل (١٧) : المسقط الأفقي لجامع البطالية بالإحساء بالمنطقة الشرقية بالسعودية (٤٦٩-٦٠١هـ/١٠٧٦-١٢٠٤م)• (عن: فهد الحسين)•

النمط الثالث : ذو مسقط مستطيل رأسي •

شكل (١٨) : المسقط الأفقي للمسجد النبوي بعد عمارة الخليفة العباسي المهدي (١٦٢-١٦٥هـ/٧٧٨-٧٨٢م)• (عن: صالح لمعي)•



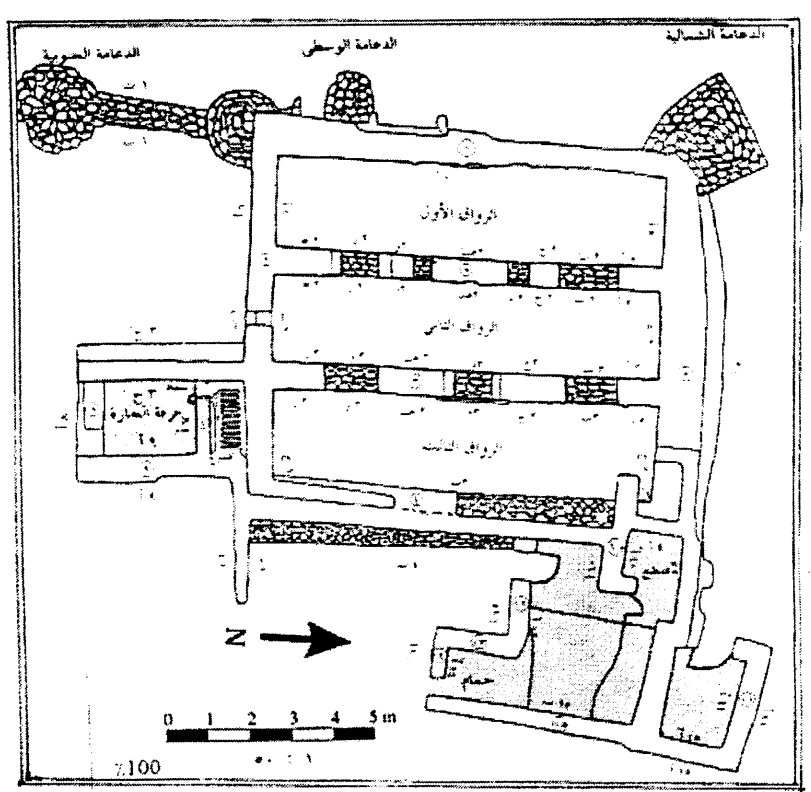
شكل (١٩) : المسقط الأفقي لمسجد دمغان بإيران (١٣٠-١٧٠هـ/٧٤٧-٧٨٦م)٠
(عن: أحمد فكري)٠



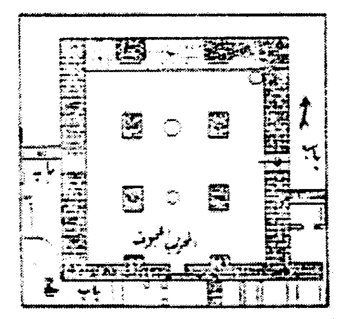
شكل (٢١): المسقط الأفقي لجامع أبي دلف بالعراق في عهد المتوكل على الله (٢٤٦هـ/٨٦٠م). (عن: أحمد فكري).

شكل (٢٠): المسقط الأفقي لجامع سامراء (٢٣٥هـ/٨٥٠م). (عن: فريد شافعي).

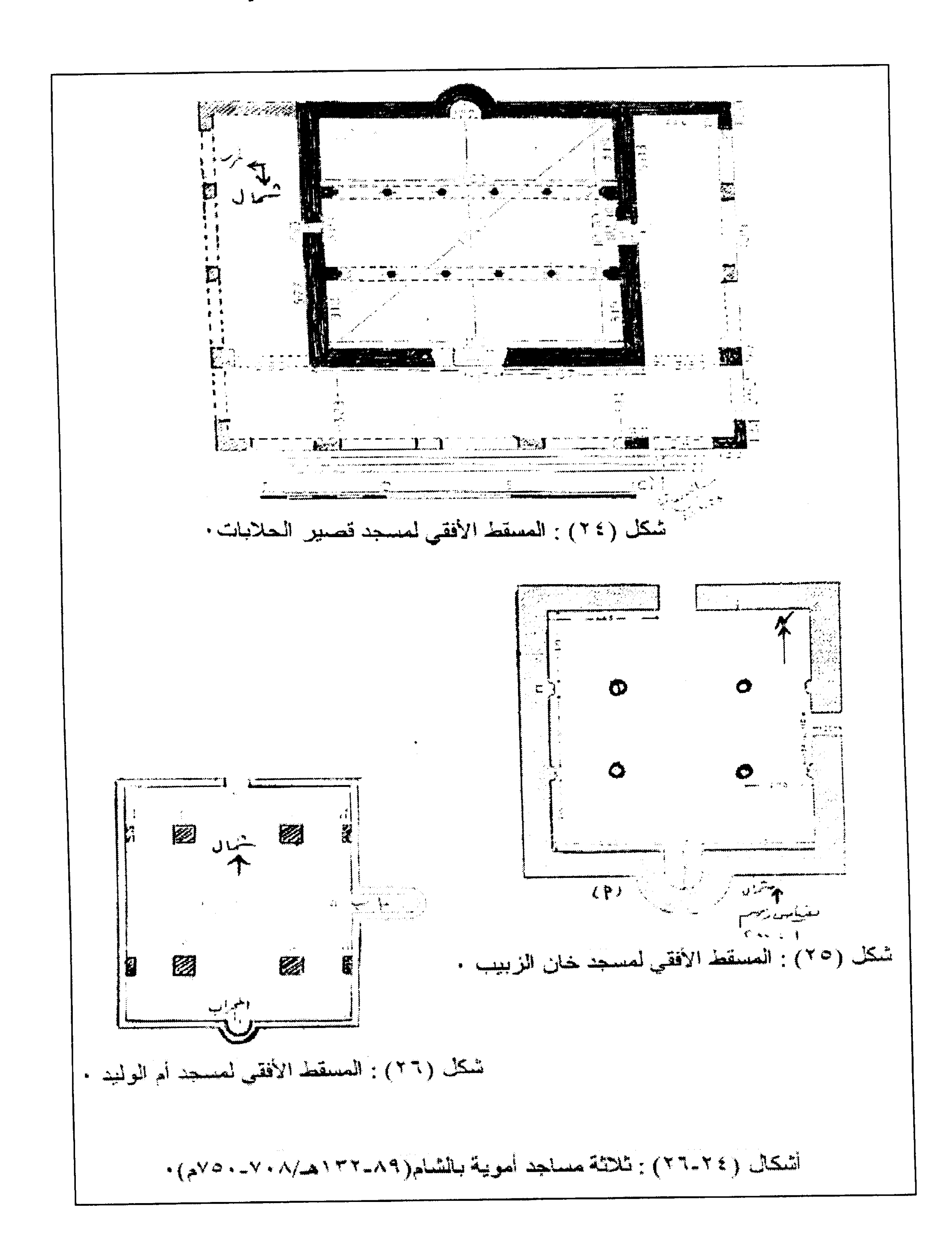
الطراز الثالث : طراز المسجد غير التقليدي(ذو الأروقة دون الصحن)٠



شكل (٢٢) : المسقط الأفقي لمسجد جواثى بالإحساء بالمنطقة الشرقية بالسعودية
(عن: علي صالح المغنم)٠



شكل (٢٣) : المسقط الأفقي لمسجد المنطقة السكنية الجنوبية بالربذة٠(القرن٣هـ/٩م)
(عن: سعد الراشد)٠

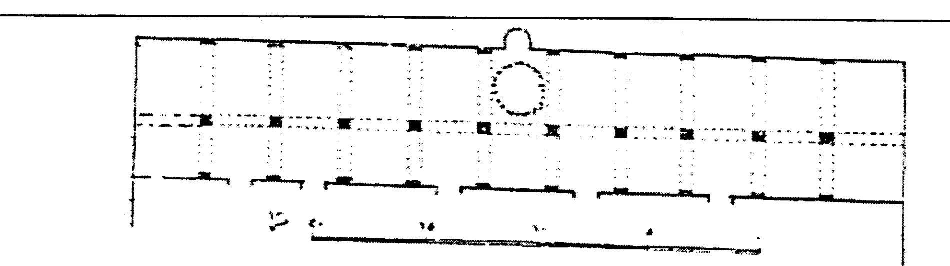


شكل (٢٤) : المسقط الأفقي لمسجد قصير الحلابات.

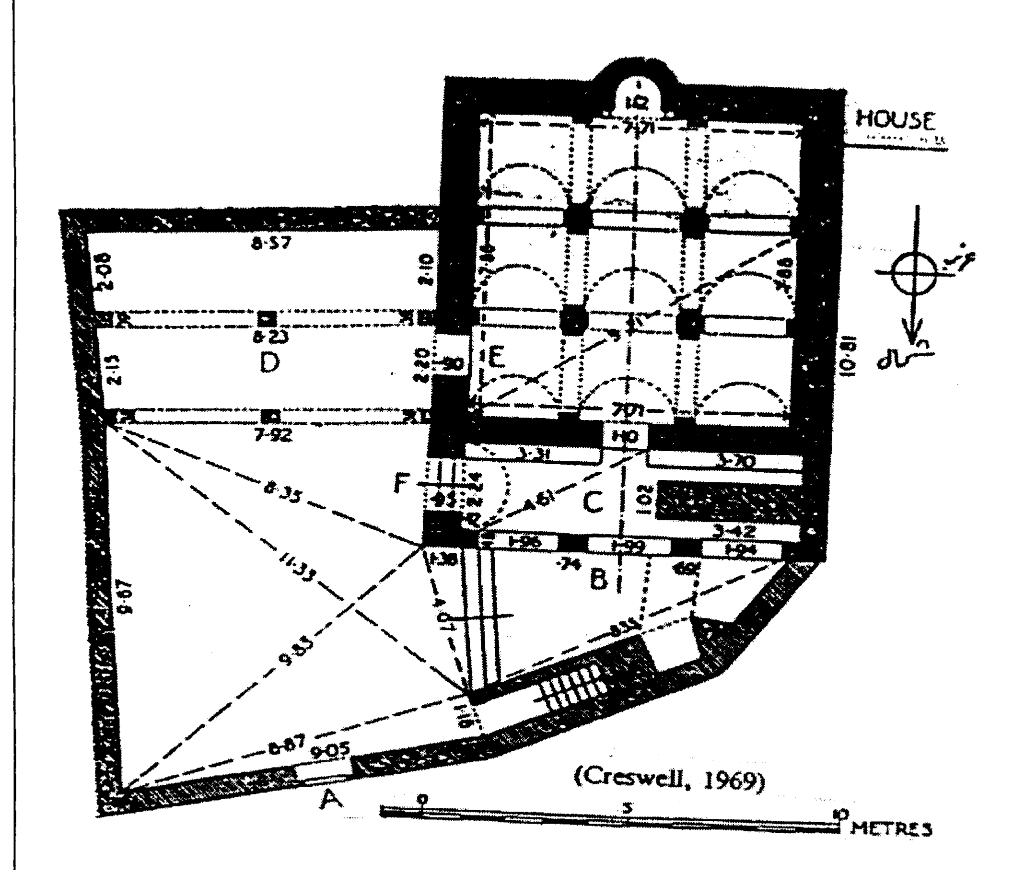
شكل (٢٥) : المسقط الأفقي لمسجد خان الزبيب.

شكل (٢٦) : المسقط الأفقي لمسجد أم الوليد.

أشكال (٢٤-٢٦) : ثلاثة مساجد أموية بالشام(٨٩-١٣٢هـ/٧٠٨-٧٥٠م).

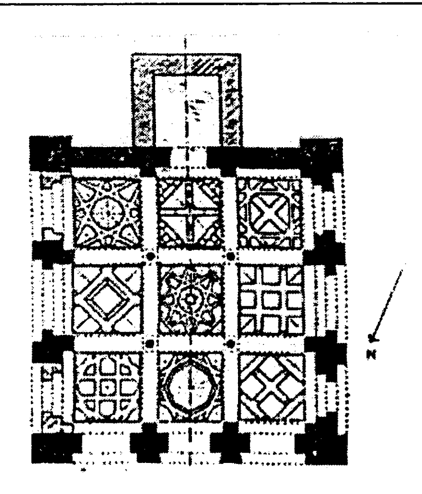


شكل (٢٧) : المسقط الأفقي لمسجد رباط سوسة في عهد زيادة الله الأغلب ·
(٢٠٦هـ/٨٢١م)· (عن: أحمد فكري)·

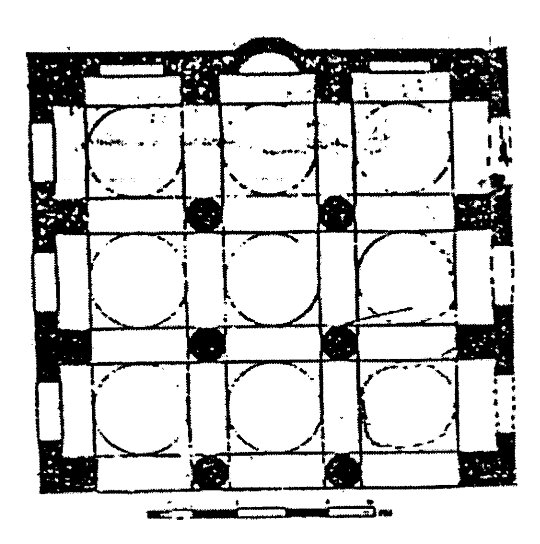


(Creswell, 1969)

شكل (٢٨) : المسقط الأفقي لمسجد بوفتاتة في سوسة(٢٢٣-٢٢٦هـ/٨٣٨-٨٤١م)·
(عن: كريزويل)·



شكل (٢٩) : مسقط أفقي لمسجدالباب المردوم بطليطلة (٣٩٠هـ/٩٩٩-١٠٠٠م).
(عن : أسامة طلعت)



شكل (٣٠) : مسقط أفقي لمسجد بلخ في أفغانستان(الربع الثاني من القرن٣هـ/٩م)
(عن: GOLOMBEK).

التعليقات

(١) عبدالرحمن الأنصاري، *قرية "الفاو"، صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية* (جامعة الرياض، ١٣٧٧-١٤٠٢هـ)، ١٨.

(٢) سعد عبدالعزيز الراشد، *الربذة، صورة للحضارة العربية المبكرة في المملكة العربية السعودية*، جامعة الملك سعود (الرياض: ١٤٠٥هـ)، ٤٦- ٤٧.

(٣) عن المدينة المنورة وتطورها العمراني وتراثها المعماري أنظر: صالح لمعي مصطفى، *المدينة المنورة، تطورها العمراني وتراثها المعماري* (بيروت: ١٩٨١م).

(٤) عن هذه المساجد أنظر: سعد عبد العزيز الراشد: "الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين ﷺ" (ضمن *الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين*، الجزء الثاني)، جامعة الملك سعود (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ١٤٧- ١٤٨.

(٥) حسن الباشا: *المدخل إلى الآثار الإسلامية* (القاهرة: ١٩٩٦م)، ١٠٨.

(٦) حسن الباشا: "أثر عمارة عثمان بن عفان ﷺ في المسجد الحرام افي تخطيط المساجد وفي العمارة الإسلامية" (ضمن *الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين*، الجزء الثاني)، جامعة الملك سعود (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ٢٣٥.

(٧) قرآن كريم، سورة الأحزاب، آية ٢١.

(٨) *مسند أحمد بن حنبل*، تحقيق: محمد ناصر الألباني، الجزء الرابع، ٢١.

(٩) فريد شافعي، *العمارة العربية في مصر الإسلامية*، المجلد الأول، عصر الولاة (القاهرة: ١٩٧٠م)، ٣٧٣؛ *العمارة العربية الإسلامية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها*، (الرياض: ١٩٨٢م)، ١٠، ٨٢ .

(١٠) محمد محمود أمين: "دور البيئة الجغرافية في ضوء أنماط العمارة التقليدية بالمملكة العربية السعودية"، *مجلة الدارة*، العدد الثاني، السنة ٢٢، ربيع الثاني (١٤١٧هـ)، ١٤٩- ١٥٢.

(١١) محمد عبدالله النويصر: "خصائص التراث العمراني في المملكة العربية السعودية"، *مجلة الدارة المئوية*، مجلة الدارة المئوية، السعودية (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ٢١.

(١٢) محمد هزاع الشهري، *عمارة المسجد النبوي منذ إنشائه حتى نهاية العصر المملوكي*، ط١ (دار القاهرة للكتاب، ٢٠٠٠م)، ٣٤- ٣٥.

(١٣) صالح لمعي، *المدينة المنورة*، ٦٥.

(١٤) يعتبر مهندس جامع الأقمر (٥١٩هـ/ ١١٢٥م) في العصر الفاطمي أول من احترم خط تنظيم الطريق، والتزم باتجاه القبلة في نفس الوقت. آمال العمري، علي الطايش، *العمارة في مصر الإسلامية (العصرين الفاطمي والأيوبي)* (القاهرة: ١٩٩٦م)، ٨٧- ٨٨، شكل ٤٢.

(١٥) أحمد فكري، *مساجد القاهرة ومدارسها، المدخل* (القاهرة: ١٩٦٢م)، ٢٩٣- ٣١٧.

(١٦) علي الطايش، "العمارة الجركسية الباقية بشارعي الخيامية والسروجية"، مخطوط رسالة دكتوراه بكلية الآثار- جامعة القاهرة (١٩٨٩م)، ٣٠١- ٣٠٨.

(١٧) محمد الكحلاوي، "لقيم الدينية وأثرها في تخطيط عمارة المساجد" *بحوث في الآثار الإسلامية في المغرب والأندلس*، الجزء الأول (القاهرة: ١٩٩٩م)، ٥٤- ١٢٠.

(١٨) علي الطايش، "طرز المساجد السلجوقية ببلاد الأناضول (٤٧٠- ٧٠٨ هـ / ١٠٧٧- ١٣٠٨م)"، ندوة *الآثار الإسلامية في شرق العالم الإسلامي* من ٣٠ نوفمبر - ١ ديسمبر ١٩٩٨م، كلية الآثار- جامعة القاهرة، ٢١٨.

(١٩) عبدالقدوس الأنصاري، *آثار المدينة المنورة*، السعودية ١٩٧٣م، ١٠٤؛ حسني نويصر، *الآثار الإسلامية* (القاهرة: ١٩٩٦م)، ٤٢، شكل ١.

(٢٠) عبدالقادر الريحاوي، *العمارة في الحضارة الإسلامية* (جدة: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ٧٢.

(٢١) شريف يوسف، *تاريخ فن العمارة العراقية في مختلف العصور* (العراق: ١٩٨٢م)، ٢٣٠-٢٣١؛ غازي محمد رجب، *العمارة العربية في العصر الإسلامي في العراق* (بغداد: ١٩٨٩م)، ٥٥.

(٢٢) عبدالقادر الريحاوي، *العمارة في الحضارة*، ٢٩-٣١.

(٢٣)

(٢٤) أحمد فكري، *المدخل*، ٢٠٣- ٢٠٩.

(٢٥) أوقطاي أصلان آبا، *فنون الترك وعمائرهم*، ترجمة أحمد محمد عيسى (أستانبول: ١٩٨٧م)، ٩٢.

(٢٦) علي الطايش، *طرز المساجد السلجوقية*، ٢١٧- ٢١٨.

(٢٧) عن هذا المسجد انظر هامش رقم (٥٩) من البحث.

(٢٨) صالح لمعي، *المدينة المنورة*، ٦٢- ٦٦.

(٢٩) عبدالقدوس الأنصاري، *آثار المدينة المنورة*، ١٠٤.

(٣٠) فريد شافعي، *العمارة العربية*، ٣٧٣.

(٣١) SAUVAGET (JEAN), *LA MOSQUÉE DE MEDINE*, PARIS 1947, FIG.5.

(٣٢) السمهودي (نور الدين علي بن أحمد) (توفي ٩١هـ/ ١٥٠٥م)، *رحلة ابن جبير*، ط٢ (بيروت: ١٩٨٦م)، ١٥٢.

(٣٣) ابن عبدربه (أبو عمر أحمد بن محمد) (توفي ٣٢٨هـ/٩٣٩م)، *العقد الفريد*، تحقيق: أحمد أمين وآخرون، ط٣ (القاهرة: ١٩٦٨م)، ٦: ٢٦٠.

(٣٤) محمد حمزة الحداد، "عمارة المسجد النبوي الشريف، دراسة جديدة في ضوء مشاهدات ابن عبدربه الأندلسي"، *الجمعية التاريخية السعودية*، الإصدار الأول (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ٣٢.

(٣٥) سوسن سليمان، *آثارنا الإسلامية، العمارة في صدر الإسلام والعصر العباسي الأول* (القاهرة: ٢٠٠٠م)، ٦٤.

(٣٦) عبدالقادر الريحاوي، *العمارة العربية الإسلامية، خصائصها وآثارها في سورية* (دمشق: ١٩٧٩م)، ٧٥.

(٣٧) أحمد فكري، *المدخل*، ٨٧.

(٣٨) ومن أمثلته في القاهرة في العصر الفاطمي كما في كل من الجامع الأزهر (٣٥٩- ٣٦١هـ/ ٩٧٠- ٩٧٢م)، والجامع الحاكم بأمر الله (٣٨٠-٤٠٣هـ/ ٩٩٠-١٠١٣م).

(٣٩) مصطفى شيحة، *مدخل إلى العمارة والفنون الإسلامية في الجمهورية اليمنية* (القاهرة: ١٩٧٨م)، ٢٩.

(٤٠) سعد الراشد، *الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية*، ١٥٢، ويؤكد هذا ما ذكره الرازي في كتابه: "أنه لما توجه فروة بن مسيك

المرادي إلى صنعاء ومخالفيها وحضرموت بأمر الرسولﷺ، أمره أن يبني مسجد صنعاء ....". الرازي (أبو العباس أحمد بن عبدالله الصنعائي) (توفى ٤٦٠هـ/١٠٦٧م)، *تاريخ صنعاء*، تحقيق: حسين العمري، ط٢ (١٩٨١م)، ٤٩٩؛ القاضي حسين احمد ا لسياغي، *معالم الآثار اليمنية* (صنعاء: ١٣٨٠هـ)، ١٣؛ محمد بن أحمد الحجري، *مساجد صنعاء* (بيروت: ١٣٩٨هـ)، ٢٣- ٣٢.

(٤١) مصطفى شيحة: **مدخل إلى العمارة**، ص٣٠-٣١، شكل ٢، لوحات ١- ٧.

(٤٢) الربذة إحدى المدن الإسلامية المهمة التي تقع بين نجد والحجاز، وقد ارتبط أسمها بالصحابي أبي ذر الغفاري الذي سكنها سنة ٣٠هـ/٦٥١-٦٥٢م (أي زمن الخليفة عثمان بن عفان ﷺ، وتوفى بها سنة ٣٢هـ / ٦٥٢م. وتذكر المصادر التاريخية أنه اختط بها مسجداً، كما ذكرت أن هناك مسجد آخر بالمدينة، وأن أحدهما مسجدًا جامعًا. وقد كشفت الحفائر الأثرية عن مسجدين بالربذة: أحدهما في الناحية الغربية، والآخر في المنطقة السكنية الجنوبية. سعد الراشد: **الربذة**، ٢٩، ٤٦.

(٤٣) محمد بن سالم العوفي، *تطور عمارة وتوسعة المسجد الحرام في عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود*، جامعة الإمام (من ينابيع الثقافة ٢٠) (السعودية: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ٢١.

(٤٤) المعهد العربي لإنماء المدن، *المساجد في المدن العربية*، توطئة لموسوعة المساجد (١٤١٠هـ)، ٧١.

(٤٥) حسن الباشا: "أثر عمارة عثمان"، ٢٤١.

(٤٦) غازي رجب محمد، *العمارة العربية في العصر الإسلامي في العراق* (بغداد: ١٩٨٩م)، ٥٨.

(٤٧) ابن جبير، *الرحلة*، ١٩٧ — ١٩٨.

(٤٨) أحمد فكري، *المدخل*، ٢٢١، شكل ٩١.

(٤٩) غازي رجب، *العمارة العربية*، ١٠٠، شكل ٣٣.

(٥٠) وهي الفترة التي اتخذت فيها حران عاصمة للخلافة الأموية في عهد الخليفة مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين. أحمد فكري، *المدخل*، ٢٢٥، شكل ٩٣.

(٥١) غازي رجب، *العمارة العربية*، ١٠٠، شكل ٤٢.

(٥٢) فريد شافعي، *العمارة العربية*، ٢٥، شكل ٣٢.

(٥٣) حسن عبدالوهاب، *تاريخ المساجد الأثرية*، جزءان، القاهرة ١٩٤٦م، ٣٤- ٣ ٥.

(٥٤) جفري كنج، *دراسة للمساجد في المملكة العربية السعودية*، ترجمة أحمد أبو القاسم، (المنهل، العدد٤٥٤، السنة ٥٣، المجلد ٤٨)، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص٢٨٥، خليل بن إبراهيم المعيقل، "الآثار الإسلامية في منطقة الجوف" *بحوث في آثار منطقة الجوف* (السعودية: ١٤٢٢هـ)، ٩٨.

(٥٥) المرجع نفسه، ١٢٨، شكل ٢.

(٥٦) المرجع نفسه، ١٢٧ — ١٤٢.

(٥٧) سوسن سليمان، *آثارنا الإسلامية*، ٩٨، شكل ٢٧.

(٥٨) عبدالقادر الريحاوي، *العمارة العربية*، ٤٧- ٥٦، شكل ٤.

(٥٩) انتقل هذا النمط المتطور في الجامع الأموي إلى مشرق العالم الإسلامي، وظهر في المساجد الأولى التي شيدها سلاجقة الأناضول، ومن أقدم أمثلتها الباقية: جامع ديار بكر (٤٨٤هـ / ١٠٩١-١٠٩٩م)، واستطاع السلاجقة أن يطوروا أيضا بدورهم هذا

النمط، وذلك بأنهم اكتفوا ببناء قبة أعلى المحراب، واستغنوا عن المجاز القاطع، ويتضح هذا التطور في: جامع دنيصر (٦٠١هـ / ١٢٠٤م). وقد ظهر هذا النمط الأخير المتطور في مسجد البطالية بمحافظة الإحساء بالمنطقة الشرقية بالسعودية حاليا (٤٦٩-٦٠١هـ / ١٠٧٦ - ١٢٠٤م) (شكل ١٧) (خريطة ١). وعن هذا المسجد انظر: فهد بن علي الحسين، *الآثار الإسلامية بقرية البطالية بالمنطقة الشرقية، دراسة في آثارها وعلاقتها بمدينة الإحساء التاريخية* (الرياض: ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ١٥٠، شكل ١٢.

(٦٠) أحمد فكري، *المدخل*، ١٧٩.

(٦١) ابن جبير، *المدخل*، ١٧٥.

(٦٢) أحمد فكري، *المدخل*، ٢٨٤، شكل ١٠٧.

(٦٣) شريف يوسف، *تاريخ فن العمارة العراقية*، ٣٢٤- ٣٣٣، مخطط ٦١.

(٦٤) غازي رجب، *العمارة العربية*، ١٥٨- ١٧٦، شكل ٧٣.

(٦٥) عن هذه المنطقة ومسجدها، انظر: علي بن صالح المغنم، *"موقع جواثي ومسجدها، دراسة آثارية"*، مخطوط رسالة بجامعة الملك سعود -كلية الآداب- قسم الآثار والمتاحف، ١٤٢٠-١٤٢١هـ.

(٦٦) جفري كنج: *دراسة للمساجد*، ٢٨٨.

(٦٧) وتذكر المصادر التاريخية بأن هذا المسجد هو أول مسجد تقام فيه صلاة الجمعة بعد المسجد النبوي . سعد الراشد: "الآثار الإسلامية في الجزيرة"، ص ١٤٨، هامش ٢١.

(٦٨) علي بن صالح المغنم: "موقع جواثي"، ص٤٢، شكل ٨.

(٦٩) سعد الراشد، *الربذة*، ٤٧.

(٧٠)

CRESWELL (K.A.C.) , *EARLY MUSLIM ARCHITECTURE* . OXFORD,1932, PP. 287- 289, FIGS. 331 - 336

(٧١) محمد حمزة الحداد: "التخطيط غير التقليدي للمساجد في الأندلس، دراسة تحليلية مقارنة لأصوله وتطوره في العمارة الإسلامية"، *مجلة دراسات آثارية إسلامية*، المجلد الخامس (القاهرة: ١٩٩٥م)، ١٤٩- ١٨٥.

(٧٢) محمد توفيق بلبع، *نشأة الرباط وتطوره، وأهمية نظام المرابطة في تاريخ المسلمين* (الأسكندرية: ١٩٦٨م)، ص٤٩.

(٧٣) أحمد فكري، *المدخل*، ٢٥٣- ٢٥٤، شكل ١٠٤، CRESWEL (K.A.C.)

A SHORT ACCOUNT OF EARLY MUSLIM ARCHITECTURE. OXFORD, 1958, PP. 50-51, FIG. 9

(٧٤) أسامة طلعت عبد النعيم، *الموجز في العمارة الأندلسية* (القاهرة: د. ت)، ٢٤، شكل ١٤.

(٧٥) محمد حمزة الحداد، *العمارة الإسلامية في مصر منذ الفتح العثماني حتى عهد محمد علي*، المدخل (القاهرة: ١٩٩٢م)، ٢١.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

مسكوكات الخارجين على الخلافة العباسية في الجزيرة العربية
(منذ قيام الخلافة وحتى نهاية القرن الرابع الهجري)

فرج الله أحمد يوسف

دار القوافل – الرياض

ظهرت في عهد الخلافة العباسية العديد من الدول المستقلة منها على سبيل المثال: دولة الأغالبة (١٤٨-٢٩٦هـ/ ٨٠٠ - ٩٠٩م)، والدولة الزيادية (٢٠٤- ٤١٢هـ/ ٨١٩- ١٠٢١م)، والدولة الطاهرية (٢٠٥ - ٢٥٩هـ/ ٨٢٠ - ٨٧٢م)، والدولة الطولونية (٢٥٤- ٢٩٢هـ/ ٨٦٨- ٩٠٥م)، وكانت المستقلة تعترف بالخلافة العباسية وتدين بالولاء للخلفاء العباسيين فتدعو لهم على المنابر وتسجل أسمائهم على المسكوكات.

لكن الخارجين على الخلافة العباسية لم يعترفوا بسلطة الخلافة العباسية فهم استقلوا بالحكم وشاراته فأوقفوا الدعاء للخلفاء العباسيين على المنابر، و لم يسجلوا أسمائهم على المسكوكات، بل إن بعضهم قد تلقب بأمير المؤمنين، ومن الخارجين على الخلافة العباسية في الجزيرة العربية حتى نهاية القرن الرابع الهجري:

- إبراهيم بن موسى بن جعفر العلوي.
- دولة بني الرسي.
- دولة الأباضية.

١ – إبراهيم بن جعفر العلوي

خرج على الخلافة العباسية في اليمن أثناء خلافة عبدالله المأمون (١٩٨- ٢١٨هـ/ ٨١٣- ٨٣٣م)، ولما عين الخليفة المأمون أخاه علي الرضا وليًا للعهد سنة ٢٠١هـ/ ٨١٧م عاد إلى كنف الخلافة العباسية، لكنه ما لبث أن عاود الخروج بعد وفاة أخيه سنة ٢٠٣هـ/ ٨١٩م، وضرب إبراهيم المسكوكات باليمن أثناء خروجه على الخلافة العباسية، ومنها درهم ضرب سنة ٢٠٠هـ نقش عليه اسمه، وجزء من الآية ٨١ من سورة الإسراء ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً﴾.[(١)]

٢ – دولة بني الرسي

شهدت سنة ١٩٩هـ/ ٨١٤م ثورة محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن

أبي طالب على الخليفة المأمون بالكوفة واستمرت الثورة من جمادى الأولى سنة ١٩٩هـ/ ديسمبر ٨١٤م وانتهت في ذي القعدة من السنة نفسها، وكان محمد بن إبراهيم المعروف بابن طباطبا قد مات أثناء تلك الثورة في رجب سنة ١٩٩هـ/ مارس ٨١٥م وبعد موته بدأ أخوه القاسم بن إبراهيم الدعوة لنفسه وأرسل دعاته إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة والري وقزوين وطبرستان فأثارت تحركاته الخليفة العباسي المأمون(١٩٨ - ٢١٨هـ/ ٨١٣- ٨٣٣م) الذي أمر بالقبض عليه ففر القاسم إلى فارس ومنها إلى مصر ثم أقام في الرس بالحجاز حتى صار ينسب إليها واشتهر بالقاسم الرسي، ويذكر المؤرخون أن القاسم لم يستقر في الرس طويلاً فما لبث أن فر من الخليفة العباسي المعتصم (٢١٨- ٢٢٧هـ/ ٨٣٣- ٨٤٢م)، واستقر به المقام بالهند حتى وفاته سنة ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م.[٢]

لكن تم العثور على شاهد قبر القاسم الرسي والشاهد مؤرخ في شوال سنة ٢٤٦هـ، مما يؤكد أنه مات ودفن بالرس في التاريخ المدون على الشاهد، ولم يمت بالهند في سنة ٢٤٥هـ كما أجمع على ذلك المؤرخون.[٣]

وظل أبناء القاسم وأحفاده يقيمون في الرس[٤] وفي سنة ٢٨٠هـ/٨٩٣م قدم وفد من قبائل خولان بصعدة إلى يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي وطلبوا منه التوجه معهم إلى اليمن ليولوه أمرهم فذهب إلى هناك لكنه ما لبث أن عاد إلى الرس بعد اختلافه مع أهل صعدة الذين قاموا بإرسال وفد آخر لمقابلته وإقناعه بالعودة إلى صعدة مرة أخرى في سنة ٢٨٤هـ/٨٩٧م حيث تولى الحكم مؤسسًا بذلك دولة بني الرسي، وتلقب بالهادي إلى الحق واستمر في الحكم حتى وفاته في ذي الحجة سنة ٢٩٨هـ/أغسطس ٩١١م.[٥]

مسكوكات الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين:

ضرب الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم المسكوكات ويعود أقدمها في ضوء ما وصلنا إلى سنة ٢٨٨هـ ومنها دينار محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة لم يسبق نشره وأقوم بنشره في هذا البحث للمرة الأولى، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينار بصنعا سنة ثمان وثمانين ومائتين.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين بن

رسول الله

هامش: قل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ونزل من القرآن ما هو شفاء.

الوزن: ٢,٩ جم القطر: ١٧ملم *(اللوحة رقم ١)*

وتتشابه نصوص كتابات هذا الدينار مع دينار آخر محفوظ في متحف قسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب جامعة الملك سعود[٦] وكان الهادي إلى الحق ضم صنعاء إلى حكمه منذ سنة ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م لكنه ما لبث أن أخرج منها وعاد إليها مرة أخرى في المحرم سنة ٢٨٨هـ/ يناير ٩٠١م بمساعدة أحد أعيانها ويدعى أبو العتاهية بن الروية المذحجي، وأشار بعض المؤرخين إلى دخول الهادي إلى الحق صنعاء سنة ٢٨٨هـ/ ٩٠١م وقيامه بضرب الدنانير والدراهم بها: (...ثم أن أبا العتاهية بن الروية المذحجي استدعى الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم من صعدة إلى صنعاء فدخلها في المحرم سنة ثمان وثمانين فدعا الهادي إلى نفسه فبايعه الناس وضرب اسمه على الدينار والدرهم وكتب الطراز ووجه عماله إلى المخاليف فقبضوا الأعشار...).[٧]

وولى الهادي إلى الحق على صنعاء أحد أبناء عمومته ويدعى علي بن سليمان لكن أهل صنعاء ما لبثوا أن طردوه وأخرجوا عامل الخليفة العباسي من السجن، وأعيدت الخطبة في صنعاء للخليفة العباسي المعتضد بالله، لكن الهادي إلى الحق ما لبث أن استرد صنعاء في رجب سنة ٢٨٨هـ/يوليو ٩٠١م.[٨]

ونقش الهادي إلى الحق على دنانيره المضروبة في صنعاء سنة ٢٨٨هـ الآية ٨١ -٨٢ من سورة الإسراء ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ﴾ وظهرت هذه الآية لأول مرة على المسكوكات الإسلامية عندما نقشها إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب على دراهمه المضروبة بالبصرة سنة ١٤٥هـ أثناء خروجه وأخيه محمد النفس الزكية على الخليفة العباسي أبوجعفر المنصور، وهي تعبر عن سخط العلويون على العباسيين الذين استثمروا مكانة العلويين لدى الناس أثناء الثورة على الخلافة الأموية لكنهم استأثروا بالخلافة وتنكروا للعلويين وأبعدوهم عن الحكم ولذلك كان محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم يعدان خروجهما على الخلافة العباسية انتصارًا للحق على الباطل.

ومنذ ذلك التاريخ أصبحت هذه الآية شعارًا رفعه العلويون على مسكوكاتهم فقد نقشت الآية على مسكوكات مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى إدريس بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (١٧٢ - ١٧٧هـ/ ٧٨٩ - ٧٩٣م)، ثم على مسكوكات ابنه وخليفته إدريس بن إدريس بن عبدالله (١٨٧ - ٢١٣هـ/ ٨٠٢ - ٨٢٨م)[٩].

ومن مسكوكات الهادي إلى الحق دينار ضرب صعدة سنة ٢٩٦هـ وهو محفوظ في دار الآثار الإسلامية بالكويت[١٠]، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينار بصعدة سنة ست وتسعين ومئتين.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين

بن رسول الله

هامش: قل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا وننزل من القرآن ما هو شفاء.

الوزن: ٢,٨٢جم القطر: ٢١ملم *(اللوحة رقم ٢)*

كما ضرب الهادي إلى الحق سلسلة من الدنانير في صعدة سنة ٢٩٨هـ منها دينار محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة لم يسبق نشره وأقوم بنشره في هذا البحث للمرة الأولى، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينر بصعدة سنة ثمان وتسعين ومئتين.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين

بن رسول الله

هامش: محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله.

الوزن: ٢,٨٩ جم القطر: ١٨ملم *(اللوحة رقم ٣)*

وتتشـابه نصـوص كتابات هذا الدينار مع ثمانية دنانير محفوظة في المتحف البريطاني، ومتحف الفن الإسلامي بالقاهرة، ومتحف قطر الوطني، وإحدى المجموعات الخاصة:

- دينار محفوظ في المتحف البريطاني، ويبلغ وزنه ٢,٩١جم وقطره ١٢ملم. *(اللوحة رقم ٤)*
- دينار محفوظ في متحف قطر الوطني ويبلغ وزنه ٢,٩٠جم وقطره ٢٠ملم.
- دينار محفوظ في المتحف البريطاني، ويبلغ وزنه ١,٥٨جم وقطره ١٤ملم.
- دينار محفوظ في المتحف البريطاني ويبلغ وزنه ٢,٩٠جم وقطره ١٩ملم.[١١]
- ثلاثة دنانير محفوظة في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة.[١٢]

وجـاءت المـأثورات المسجلة على هذه الدنانير مطابقة لما سجل على المسكوكات العباسية حيث كتب بمركز الوجـه شـهادة التوحيد (لا إله إلا الله وحده لا شريك له)، والرسالة المحمدية (محمد رسول الله) وبالهامش الداخلي مكـان وتاريخ الضرب وبالهامش الخارجي الآية ٤، ٥ من سـورة الروم ﴿لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ﴾ وهي الآية التي ظهرت على المسكوكات العباسية في عهد الخليفة المأمون حيث نقشت على الدراهم منذ سنة ١٩٩هـ وعلى الدنانير منذ سنة ٢٠٦هـ.[١٣]

وسـجل على مركز الظهر ألقاب الهادي إلى الحق (الإمام الهادي إلى الحق أمير المؤمنين بن رسول الله)، ويتضح بذلك أن الهادي إلى الحق لم يكتف بالخروج على الخلافة العباسية وتأسيس دولة مستقلة عنها بل تسمى بإمرة المؤمنين ويعـد بذلك أول من أسس خلافة إسلامية تنافس الخلافة العباسية وسبق بذلك الفاطميين الذين أعلنوا قيام خلافتهم سنة ٢٩٦هـ/ ٩٠٩م.

وظهـر اسم الهادي إلى الحق مقترنًا بلقب أمير المؤمنين على المسكوكات منذ سنة ٢٨٨هـ/ ٩٠١م ، وإضافة إلى لقـب أمير المؤمنين سجل الهادي إلى الحق على مسكوكاته لقب آخر هو "ابن رسول الله" وهو بهذا يؤكد أنه من

أحفاد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد ظهر الاختصار في النسب على المسكوكات الإسلامية من قبل فعندما عين الخليفة العباسي المأمون علي الرضا في ولاية العهد نقش اسمه على الدراهم على النحو التالي: "علي بن موسى بن علي بن أبي طالب" مختصرًا النسب الذي يربطه بأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه[١٤]. بينما سجل على هامش الظهر الآية ٣٣ من سورة التوبة "محمد رسول الله أرسله " ﴿بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ وإذا كانت الآية ٨١- ٨٢ من سورة الإسراء قد ظهرت على دنانير الإمام الهادي المضروبة في صنعاء سنة ٢٨٨هـ فإنها قد نقشت أيضًا على مسكوكاته المضروبة في صعدة سنة ٢٩٨هـ، ومنها دينار محفوظ في مجموعة عبدالمجيد الخريجي[١٥]، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينر بصعدة سنة ثمان وتسعين ومئتين.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين

بن رسول الله

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ونزل من القرآن ما هو شفاء. ***(اللوحة رقم ٥)***

وتتشابه نصوص كتابات هذا الدينار مع دينار محفوظ في متحف الآثار بأسطنبول [١٦]، وتم المزج في كتابات الدينارين بين المأثورات التي سجلت على المسكوكات العباسية مثل الآية ٤-٥ من سورة الروم (لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله)، والمأثورات الخاصة بمسكوكات بني الرسي مثل الآية ٨١-٨٢ من سورة الإسراء ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ﴾، وفي المقابل ضربت دنانير بصعدة لم يظهر عليها إلا الآية ٨١- ٨٢ من سورة الإسراء ومنها دينار ضرب صعدة سنة ٢٩٨هـ محفوظ في المتحف العراقي نصوص كتاباته كما يلي[١٧]:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدينر بصعدة سنة ثمان وتسعين ومئتين.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين

بن رسول الله

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ونتزل من القرآن ما هو شفاء.

كما ضرب الهادي إلى الحق سلسلة من الدراهم في صعدة (هي في الحقيقة من فئة سدس درهم لأن وزنها يتراوح بين ٠,٤٦ إلى ٠,٩٥ جرام، واستمر خلفاء الهادي في ضرب هذه الدراهم بالوزن نفسه تقريبًا)، وسجل عليها الآية ٨١- ٨٢ من سورة الإسراء فقط وتتشابه نصوص كتاباتها على النحو التالي[١٨]:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدرهم بصعدة.

الظهر: مركز: الهادي إ

لي الحق أمير

المؤمنين

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا. (الشكل رقم ١)

وعـــاد الهـــادي إلى الحق إلى صنعاء مرة أخرى وتمكن من استعادها وضمها إلى حكمه سنة ٢٨٩هـــ/ ٩٠٢م وظلت خاضعة له حتى استولى عليها القرامطة سنة ٢٩٣هـــ/ ٩٠٦م لكنه ما لبث أن عاد إليها في السنة التالية لكنه طرد منها وبقيت خاضعة للقرامطة حتى سنة ٢٩٧هـــ/ ٩١٠م عندما أرسل الهادي أحد قادته ويدعى محمد بن علي العباســي فــتمكن من طرد القرامطة منها[١٩]، ويبدو أنها قد ظلت تحت حكم الهادي إلى الحق إلى سنة ٢٩٨هـــ/ ٩١١م فقــد ضــرب بها دينارًا تلك السنة وهو محفوظ بالمتحف البريطاني لم يسبق نشره وأقوم بنشره في هذا البحث للمرة الأولى ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا الله

محمد رسول الله

الهادي إلى الحق

أمير المؤمنين

هامش: بسم الله ضرب هذا الدينر بصنعاء سنة ثمان وتسعين ومئتين.

الظهر: مركز: قل هو الله أحد

الله الصمد لم يلد

و لم يولد و لم يكن

له كفوا أحد

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ونترل من القرآن ما هو شفاء.

الوزن: ٢,٩٢جم القطر: ١٨ ملم *(اللوحة رقم ٦)*

وتمــيز هــذا الطــراز من مسكوكات الهادي بنقش سورة الإخلاص التي كانت قد ظهرت على المسكوكات الإسلامية منذ تعريبها سنة ٧٧هـــ لكنها لم تظهر على المسكوكات العباسية وأن كانت قد نقشت على مسكوكات بعض الدول التابعة للخلافة العباسية، وعلى مسكوكات الخارجين عليها.

ذكــر المؤرخــون أن الإمــام الهادي كان يسيطر على مناجم الذهب والفضة في اليمن، ومن المناجم التي كان يستغلها معدن ضنكان ومعدن الرضراض، وتضيف روايات المؤرخين أن العيار العلوي الصعدي من أهم العيارات في الإسلام، هذا على الرغم من أن دنانير الهادي إلى الحق يتراوح وزنها ما بين ١,٥٨ إلى ٢,٩١ جرام وهي بذلك تقل كثيرًا عن الوزن الشرعي للدينار الإسلامي وهو ٤,٢٥ جرام.

مسكوكات الإمام الراضي بالله محمد بن يحيى:

بعـــد وفـــاة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي في ذي الحجة سنة ٢٩٨هـــ/ أغسطس ٩١١م خلفه ابنه الراضي بالله حتى تنازله عن الحكم في ذي القعدة سنة ٣٠٠هـــ/ يونيو ٩١٣م.[٢٠]

ضـــرب الراضـــي بالله المسكوكات أثناء فترة حكمه، ومنها دينار ضرب صعدة محفوظ في المتحف البريطاني، ونصوص كتاباته كما يلي[٢١]:

الوجه: مركز: لا إله إلا الله

محمد رسول الله

الراضي بالله

أمير المؤمنين

هامش: بسم الله ضرب هذا الدينر بصعدة سنة... ... .

الظهر: مركز: قل هو الله أحد

الله الصمد لم يلد

و لم يولد و لم يكن

له كفوا أحد

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ونترل من القرآن ما هو شفاء.

الوزن: ١,٩٥جم القطر: ٢٣ملم

ومن مسكوكات الراضي سدس درهم ضرب صعدة نصوص كتاباته كما يلي[٢٢]:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدرهم بصعدة.

الظهر: مركز: الراضي

بالله أمير

المؤمنين

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا. (الشكل رقم ٢)

ورغم أن المؤرخين قد ذكروا أن لقب محمد بن يحيى بن الحسين هو المرتضي وليس الراضي بالله حيث جاء في كتاب غاية الأماني في أخبار القطر اليماني: (... الإمام المرتضي أبوالقاسم محمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم...)[٢٣] لكن لقبه كتب على الدنانير والدراهم: "الراضي بالله" مما يؤكد أنه اللقب الصحيح لأن المسكوكات تعد وثائق تاريخية هامة لا تتعرض للتصحيف أو الخطأ الذي تعاني منه كتب المؤرخين.

مسكوكات الإمام الناصر لدين الله أحمد بن يحيى:

بعد تنازل الراضي بالله عن الحكم في ذي القعدة سنة ٣٠٠هـ/ يونيو ٩١٣م ظلت دولة بني الرسي بلا حاكم حتى قدم أحمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم إلى صعدة من الحجاز حيث كان يقيم فبايعه أخيه الراضي بالله وعامة الناس في محرم سنة ٣٠١هـ/ ٩١٣م وتلقب بالناصر لدين الله واستمر في الحكم حتى وفاته في جمادى الآخرة سنة ٣٢٢هـ/ يونيو ٩٣٤م.[٢٤]

ضرب الناصر لدين الله المسكوكات ولا نعرف منها حتى الآن في ضوء ما وصلنا إلا الدراهم ومنها سدس درهم محفوظ في المتحف البريطاني لم يسبق نشره وأقوم بنشره في هذا البحث للمرة الأولى، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدرهم بصعدة.

الظهر: مركز: الناصر لد

ين الله أمير

المؤمنين

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا.

الوزن: ٠,٤٧جم القطر: ١٧ملم *(لوحة رقم ٧)*

مسكوكات الداعي إلى الحق يوسف بن يحيى بن الناصر لدين الله:

بعــد وفاة الناصر لدين الله أحمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم تولى الحكم ابنه يحيى فخرج عليه أخواه القاسم والحســن واشــتعلت بينهم حروب طاحنة استمرت من سنة ٣٢٢هــ/ ٩٣٤م إلى سنة ٣٣٠هــ/ ٩٤٢م وانتهت الحــروب باتفــاق عامة أهل صعدة على مبايعة الحسن بن الناصر لدين الله لكن أخيه القاسم ما لبث أن خرج عليه فعــادت الدولــة للتنازع والاقتتال من جديد و لم تهدأ الأمور إلا بمبايعة يوسف بن يحيى بن أحمد الناصر لدين الله في صعدة سنة ٣٦٨هــ/ ٩٧٩م، ويشير مؤرخي دولة بني الرسي إلى أن يوسف لم يكن من الأئمة المعترف بهم بل كان داعــيًا فقط، ولهذا فإنه تنازل عن الحكم للإمام المنصور بالله[٢٥]، كما سنرى أنه الوحيد من أئمة بني الرسي الذي لم يسجل على مسكوكاته لقب: الإمام، واكتفى بتسجيل لقب الداعي إلى الحق رغم تلقبه بإمرة المؤمنين.

ضــرب يوسف الداعي إلى الحق المسكوكات ومنها دينار ضرب صنعاء سنة ٣٧٠هــ وهو محفوظ في متحف قطر الوطني، ونصوص كتاباته كما يلي[٢٦]:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينر بصنعا سنة سبعين وثلثمائة.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الداعي إلى

الحق أمير

المؤمنين يوسف

ابن رسول الله

هامش: جاء الحق وزهق الباطل عن الباطل كان زهوقا ونترل من القرآن ما هو شفاء. **(الشكل رقم ٣)**

ســجل يوسف الداعي إلى الحق اسمه ولقبه والتأكيد على نسبه الذي يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم كما أكــد مثل أسلافه منذ عهد الهادي إلى الحق على أنه خليفة وأميرًا للمؤمنين (الداعي إلى الحق أمير المؤمنين يوسف ابن رسول الله).

والديــنار من ضرب صنعاء التي لم تكن تابعة لدولة بني الرسي إلا أنهم كانوا غالبًا ما يسيطرون عليها من حين لآخـــر ولتأكــيد هــذه السيطرة ضربوا بها المسكوكات، وكان يوسف الداعي إلى الحق قد استولى على صنعاء سنة ٣٩٦هـ/٩٨٠م لكنه طرد منها بواسطة بني زياد في السنة نفسها ويبدو أنه قد عاد إليها سريعًا وهذا ما يؤكده هذا الدينار المضروب بها سنة ٣٧٠هـ، ويعد يوسف الداعي إلى الحق أول حكام دولة بني الرسي الذي نقش اسمه ولقبه على المسكوكات فقد كان أسلافه يكتفون بنقش ألقابهم فقط، وظهر اسم ولقب يوسف الداعي إلى الحق على شريط كــتابي بقطعــة نسيج: (الداعي إلى الحق أمير المؤمنين يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد بن رسول الله صلى الله عليهم أجمعين.)(٢٧)

مسكوكات الإمام المنصور بالله القاسم بن علي العياني

قدم إلى صعدة سنة ٣٨٩هـ/ ٩٩٨م في عهد يوسف الداعي إلى الحق القاسم بن علي العياني، وتمكن من عزل يوســف الداعي إلى الحق وتولى الحكم بدلاً منه وتلقب بالمنصور بالله وظل في سدة الحكم حتى وفاته في رمضان سنة ٣٩٣هـــ/ يوليو ١٠٠٣م فعاد يوسف الداعي إلى الحق واعتلى العرش حتى وفاته في صفر ســنة ٤٠٣هـ/ سبتمبر ١٠١٤م.(٢٨)

ضرب المنصور بالله المسكوكات ومنها دينار ضرب صنعاء سنة ٣٨٩هـ، والدينار محفوظ في متحف العملات بمؤسسة النقد العربي السعودي بالرياض، ونصوص كتاباته كما يلي(٢٩):

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينر بصنعا سنة تسع وثمانين (وثلث مائة).

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنين بنصر الله.

الظهر: مركز: لله

المنصور بالله

أمير المؤ

منين القسم

ابن رسول الله

هامش: جاء الحق وزهق الباطل عن الباطل كان زهوقا ونتزل من القرآن ما هو شفاء. (اللوحة رقم ٨)

ويوضـــح هذا الدينار سعى حكام دولة بني الرسي الحثيث من أجل السيطرة على صنعاء فقد بادر المنصور بالله بضـــمها إلى ملكـــه في نفس السنة التي استولى فيها على الحكم، وعند مقارنة هذا الدينار بالآخر الذي ضربه يوسف الداعي إلى الحق في صنعاء سنة ٣٧٠هـــ نجد أن المنصور بالله قد سجل شعار دولة بني الرسي وهو الآية ٨١-٨٢ من ســـورة الإســـراء، وقلـــد المنصور بالله الداعي إلى الحق في تسجيل اسمه ولقبه على الدينار *(المنصور بالله أمير المؤمنين القاسم ابن رسول الله)*.

وضرب المنصور بالله الدراهم في صعدة ومنها سدس درهم نصوص كتاباته كما يلي[٣٠]:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدرهم بصعدة.

الظهر: مركز: المنصور

بالله أمير

المؤمنين

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا.

ومـــن مـــا سبق يتضح لنا أن الإمام الهادي إلى الحق مؤسس دولة بني الرسي لم يكتف بالخروج على الخلافة العباســـية فقـــط بـــل يعـــد أول من أقام خلافة منافسة لها، وسبق بذلك الفاطميين الذين أعلنوا قيام خلافتهم سنة ٢٩٦هـــ/ ٩٠٩م. وقد نقش على مسكوكاته لقب أمير المؤمنين، وتبعه في ذلك خلفائه

وســـجل الإمـــام الهادي إلى الحق على مسكوكاته لقب (ابن رسول الله)، ثم ظهر هذا اللقب على مسكوكات خلفائه في محاولة منهم للتأكيد على أنهم من أحفاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنهم بذلك أحق بالخلافة من بني العـــباس، وبيـــنما اكـــتفي الإمام الهادي إلى الحق بتسجيل لقبه فقط على المسكوكات، وتبعه في ذلك الراضي بالله، والناصـــر لديـــن الله، فإن الإمام يوسف الداعي إلى الحق أول من سجل اسمه ولقبه على المسكوكات، وتبعه في ذلك الإمام المنصور بالله.

٣ - دولة الأئمة الأباضية في عُمان

الأباضية هم أتباع عبدالله بن أباض المري الذي خرج في أيام الخليفة الأموي مروان بن محمد (١٢٧ - ١٣٢هـ/ ٧٤٥ - ٧٥٠م)، تمكنت هذه الفرقة من تأسيس دولة في عُمان أثناء الصراع بين الأمويين والعباسيين على الخلافة فعملوا على توطيد أركان دولتهم، لكن بعد أن استتب الأمر للعباسيين أرسل الخليفة أبوالعباس السفاح جيشًا إلى عُمان بقيادة خازم بن خزيمة أوقع بالأباضية هزيمة منكرة وقتل إمامهم الأول الجلندا بن مسعود سنة ١٣٤هـ/ ٧٥٢م، وما لبث الأباضية أن أعادوا دولتهم و لم تتصدى لهم الخلافة العباسية مرة أخرى إلا في عهد هارون الرشيد (١٧٠ -١٩٣هـ/ ٧٨٦ - ٨٠٨م) الذي أرسل جيشًا انتصر عليه الأباضية.[٣١]

ومن أئمة الدولة الأباضية الإمام الوارث بن كعب الذي عاصر عهد الخليفة هارون الرشيد، وخلفه الإمام غسان ابن عبدالله الذي توفي في ذي القعدة سنة ٢٠٧هـ/ مارس ٨٢٣م، وبعد وفاة الإمام غسان بن عبدالله ظلت الإمامة شاغرة حتى بويع عبدالملك بن حميد في الثامن من شوال سنة ٢٠٨هـ/ ١٢فبراير ٨٢٤م، وتولى الإمامة بعده المهنا ابن جيفر الفجحي (٢٢٦ - ٢٣٧هـ/ ٨٤٠- ٨٥١م)، ثم تولى الإمامة بعده الإمام الصلت بن مالك حتى وفاته في ذي الحجة سنة ٢٧٥هـ/ أبريل ٨٨٩م.[٣٢]

وفي سنة ٢٨٠هـ/٨٩٣م أرسل الخليفة العباسي المعتضد بالله (٢٧٩ - ٢٨٩هـ/ ٨٩٢ - ٩٠١م) إلى عُمان جيشًا بقيادة محمد بن أبي القاسم استطاع السيطرة عليها وإعادها تحت سيطرة الخلافة العباسية لكن الأباضية سرعان ما انتفضوا على الحكم العباسي وعادت دولتهم المستقلة بقيادة الإمام سعيد بن عبدالله، وخلفه في الحكم سنة ٣٢٨هـ/٩٤٠م الإمام راشد بن الوليد، ولا تذكر المصادر التاريخية أي من الأئمة حتى نهاية القرن الرابع الهجري إلا الإمام الخليل بن شاذان الذي لم تحدد المصادر التاريخية وقت توليته.[٣٣]

رغم أن الدولة الأباضية في عُمان قد تأسست مع بداية الخلافة العباسية إلا أن مسكوكاها المعروفة حتى الآن قليلة ونادرة، ومن المسكوكات التي ضربت في عهد الدولة الأباضية:

- درهمان عثر عليهما في سناو بالمنطقة الشرقية بسلطنة عُمان، ولا يظهر عليهما مكان الضرب ولا تاريخه، أما الكتابات التي سجلت عليهما فهي: على الوجه شعار الخوارج: لا حكم إلا لله، وعلى الظهر: محمد رسول الله، ويبلغ وزن أحدهما ٢٩، جم وقطره ١٠ملم، أما الآخر فيبلغ وزنه ٣٦، جم وقطره ٩,٥ملم.[٣٤]
- درهم سجل عليه اسم الإمام رضوان بن جعفر، وتاريخ الضرب سنة ٣٤٥هـ، ومكان الضرب عُمان.[٣٥]
- درهم سجل عليه اسم الإمام رضوان بن جعفر، وتاريخ الضرب سنة ٣٤٨هـ، ومكان الضرب عُمان.[٣٦]
- درهم سجل عليه اسم الإمام رضوان بن جعفر، وهذا الدرهم محفوظ في متحف قطر الوطني، و لم يسبق نشره من قبل، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: ألا لا

لا إله إلا

(الله وحده)

(حكم إلا لله)

الظهر: مركز: رضوان

ولا توجد كتابات في هامشي الوجه والظهر، أو قد تكون هناك كتابات لكنها طمست. **(اللوحة رقم ٩)**

تعـد الدراهم الثلاث الأخيرة من أهم المسكوكات التي ضربت في عهد دولة الأئمة الأباضية إذ أن اثنين منهما مؤرخـين في فـترة مضـطربة من تاريخ الدولة، هذا و لم تذكر المصادر التاريخية اسم رضوان ن جعفر ضمن الأئمة الأباضـية، وأجمعت على أن الإمامة قد انقطعت بوفاة الإمام راشد بن الوليد سنة ٣٤٢هـ/ ٩٥٣م خضعت عُمان بعدها لحكم ولاة الخلافة العباسية لمدة خمسة وستين سنة متصلة(٣٧).

لكـن هـذه الدراهم الثلاثة وتسجيل اسم رضوان بن جعفر عليها بالإضافة إلى مكان الضرب عُمان تؤكد أن الإمامـة لم تنقطع بوفاة الإمام راشد بن الوليد سنة ٣٤٢هـ/٩٥٣م، بل من المرجح أن يكون رضوان بن جعفر قد بويـع بالإمامـة بعده استنادًا إلى تاريخ الضرب المسجل على الدرهمين وهو سنتي ٣٤٥، ٣٤٨هـ، وبذلك تكون المسـكوكات قـد أضافت اسم إمام أغفلت ذكره المصادر التاريخية، ويعد الإمام رضوان بن جعفر الوحيد من أئمة الدولة الأباضية لذي ذكر اسمه على المسكوكات.

ويمكن إيجاز النتائج التي توصلت إليها في البحث على النحو التالي:

١- رغـم إجماع المؤرخين على أن عيار الدنانير التي ضربها بني الرسي كانت من أهم العيارات الإسلامية، إلا أن الدنانير التي بين أيدينا تؤكد العكس تمامًا حيث تتراوح أوزانها ما بين ١,٥٨ إلى ٢,٩١ جرام، وبذلك نجد أن عيار دنانير بني الرسي يقل كثيرًا عن الوزن الشرعي للدينار الإسلامي وهو ٤,٢٥ جرام.

٢- تعـود أقـدم مسـكوكات الإمـام الهادي إلى الحق مؤسس دولة بني الرسي المعروفة لدينا حتى الآن إلى سنة ٢٨٨هـ/٩٠١م وقد نقش عليها لقب أمير المؤمنين مما يوضح بأنه لم يكتف بالخروج على الخلافة العباسية، بل يعـد أول مـن أقـام خلافـة منافسة لها، وسبق بذلك الفاطميين الذين أعلنوا قيام خلافتهم سنة ٢٩٦هـ/ ٩٠٩م.

٣- نقـش الإمـام الهادي إلى الحق على مسكوكاته لقب (ابن رسول الله)، ثم ظهر هذا اللقب على مسكوكات

خلفائه في محاولة منهم للتأكيد على أنهم من أحفاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنهم بذلك أحق بالخلافة من بني العباس.

٤- اتفقت جميع المصادر التاريخية على أن لقب الإمام محمد بن يحيى بن الحسين هو المرتضي، لكن اللقب الذي سجل على مسكوكاته سواء كانت دنانير أم دراهم هو الراضي بالله، مما يؤكد أنه اللقب الصحيح لأن المسكوكات تعد وثائق تاريخية لا تتعرض للتصحيف الذي تعاني منه كتب المؤرخين.

٥- اكتفي الإمام الهادي إلى الحق بتسجيل لقبه فقط على المسكوكات، وتبعه في ذلك الراضي بالله، والناصر لدين الله، وكان يوسف الداعي إلى الحق أول من سجل اسمه ولقبه على المسكوكات، وتبعه في ذلك الإمام المنصور بالله.

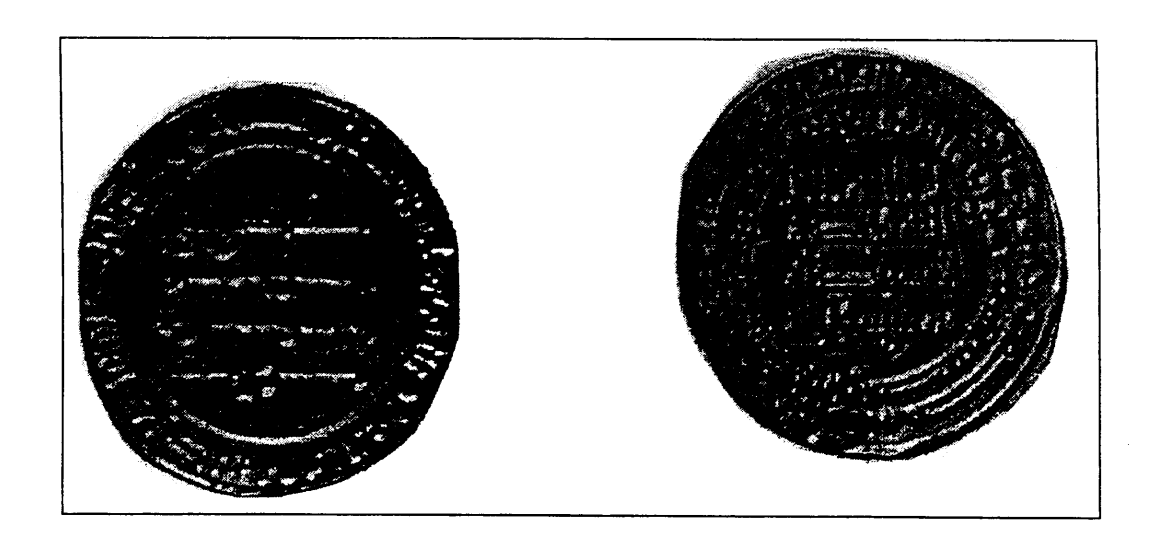
٦- لم تردعلى مسكوكات حكام دولة بني الرسي عبارات تدل على اعتناقهم للمذهب الشيعي إلا في عهد الإمام المهدي لدين الله (٦٤٦ - ٦٥٦هـ/ ١٢٤٨ - ١٢٥٨م) حيث نقش على مسكوكاته عبارة "علي ولي الله".

٧- تظهر مسكوكات بني الرسي الصراع المرير الذي خاضوه من أجل السيطرة على صنعاء بوصفها حاضرة اليمن، فما أن استقر الإمام الهادي إلى الحق في صعدة حتى سارع للاستيلاء على صنعاء وتمكن من ذلك وضرب بها أقدم مسكوكاته المعروفة لدينا حتى الآن في سنة ٢٨٨هـ، وبها أيضًا ضرب يوسف الداعي إلى الحق دينارًا سنة ٣٧٠هـ، وكذلك فعل الإمام المنصور بالله القاسم العياني الذي ضرب بها دينارًا سنة ٣٨٩هـ، وبذلك نرى أنه بمجرد سيطرة أحد حكام دولة بني الرسي على صنعاء يسارع بضرب المسكوكات بها لتأكيد سيطرته عليها.

٨- أجمعت المصادر التاريخية على أن الداعي إلى الحق يوسف لم يكن من الأئمة المعترف بهم ضمن أئمة بني الرسي، وأنه كان داعيًا فقط وليس أحد الأئمة، وهنا تتفق المسكوكات مع الروايات التاريخية إذ لم يرد على مسكوكات يوسف إلا لقب الداعي إلى الحق فقط، رغم أنه تسمى بإمرة المؤمنين مثل الأئمة.

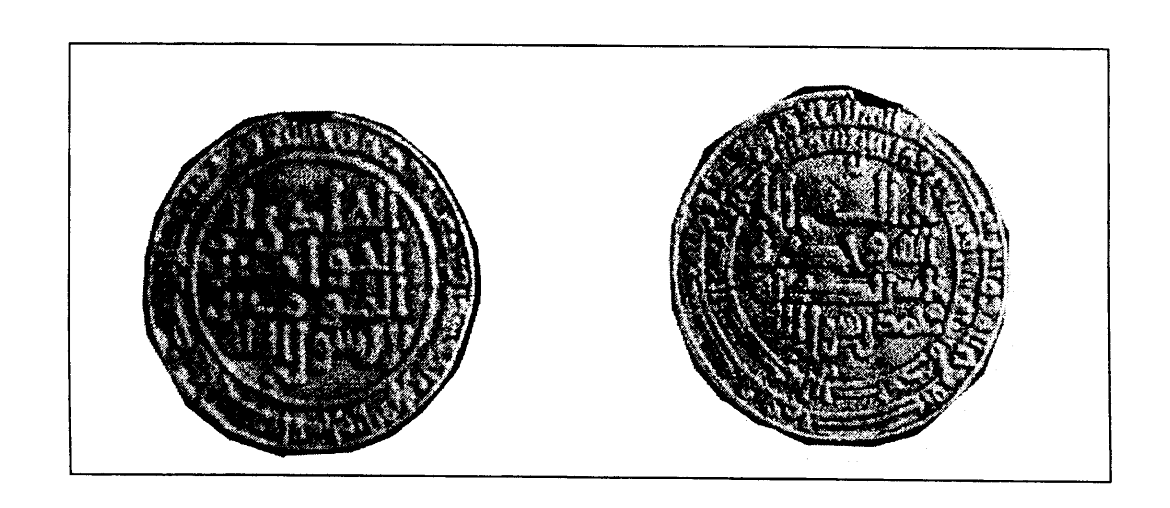
٩- رغم أن الإمام رضوان بن جعفر هو الوحيد من الأئمة الأباضية الذين ضربوا المسكوكات إلا أن المصادر التاريخية أغفلت ذكره لكن دراهمه الثلاثة التي سجل عليها اسمه بالإضافة إلى مكان الضرب عُمان تؤكد أن الإمامة لم تنقطع بوفاة الإمام راشد بن الوليد سنة ٣٤٢هـ/٩٥٣م كما تجمع على ذلك المصادر التاريخية، بل من المرجح أن يكون رضوان بن جعفر قد بويع بالإمامة بعده استنادًا إلى تاريخ الضرب المسجل على اثنين من الدراهم الثلاثة وهو سنتي ٣٤٥، ٣٤٨هـ، وبذلك تكون المسكوكات قد أضافت اسم إمام أغفلت ذكره المصادر التاريخية.

اللوحة رقم (١)



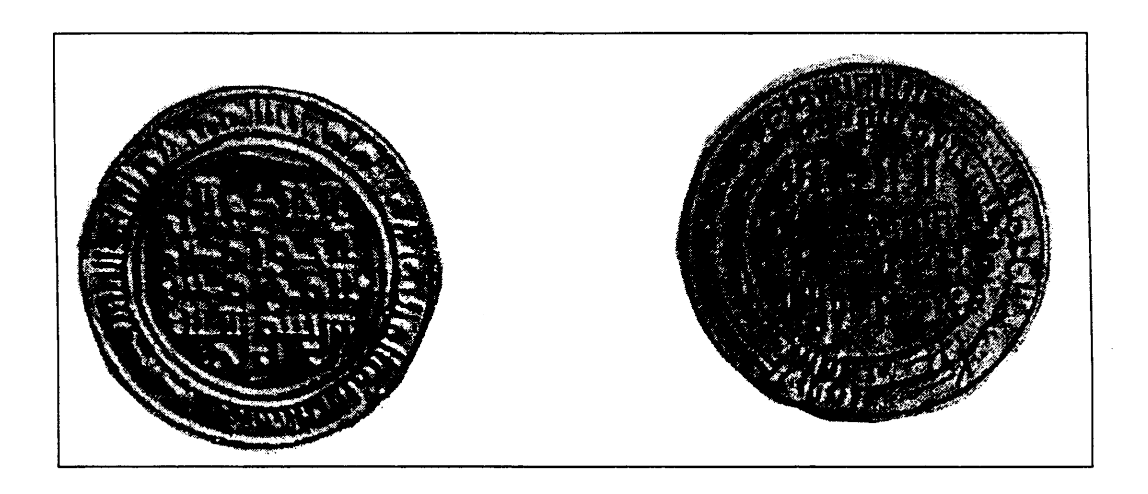
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاء سنة ٢٨٨هـ، وهو محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة

اللوحة رقم (٢)



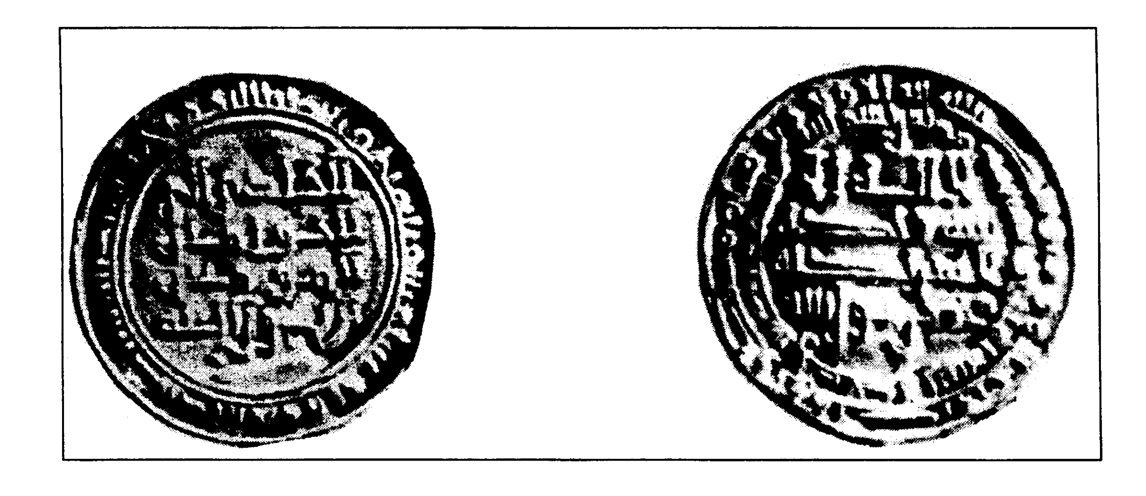
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاء سنة ٢٩٦هـ، وهو محفوظ في دار الآثار الإسلامية بالكويت

اللوحة رقم (٣)



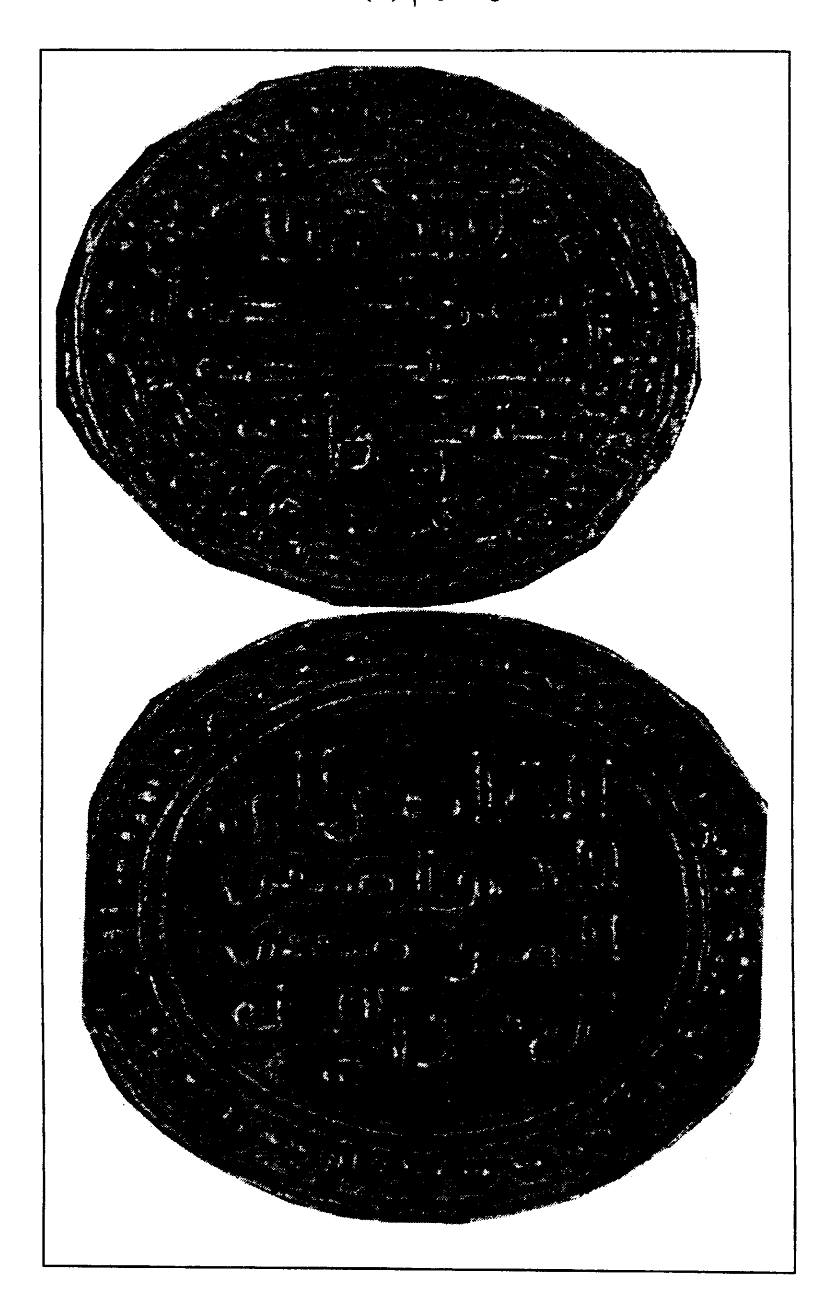
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاء سنة ٢٩٨هـ، وهو محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة

اللوحة رقم (٤)



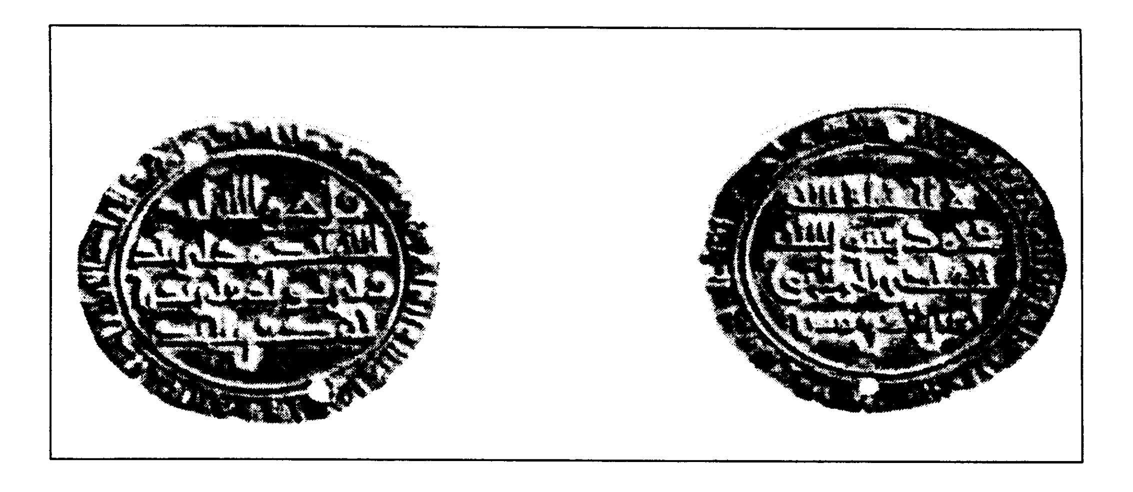
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاء سنة ٢٩٨هـ، وهو محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة

اللوحة رقم (٥)



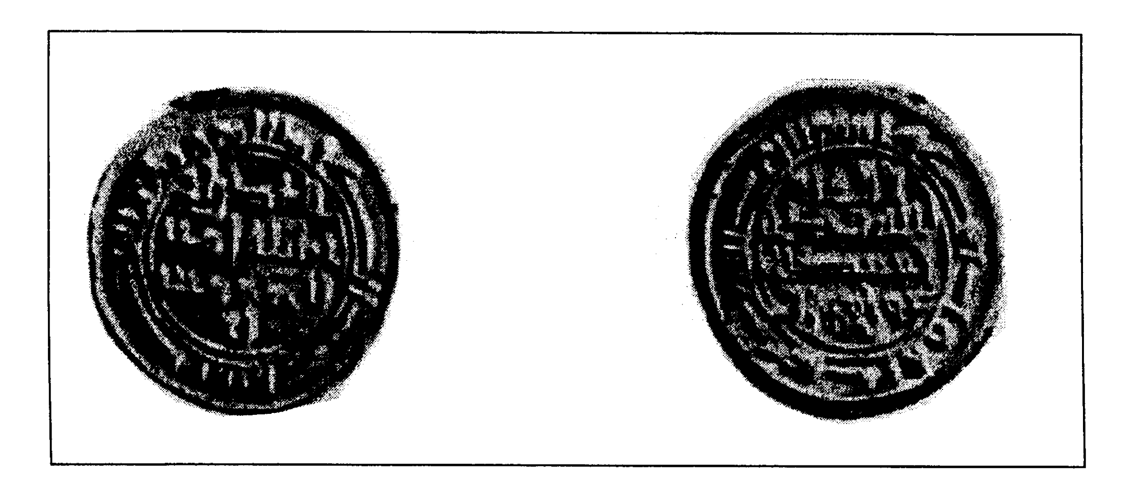
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاء سنة ٢٩٨هـ، وهو محفوظ في مجموعة عبدالحميد الخريجي

اللوحة رقم (٦)



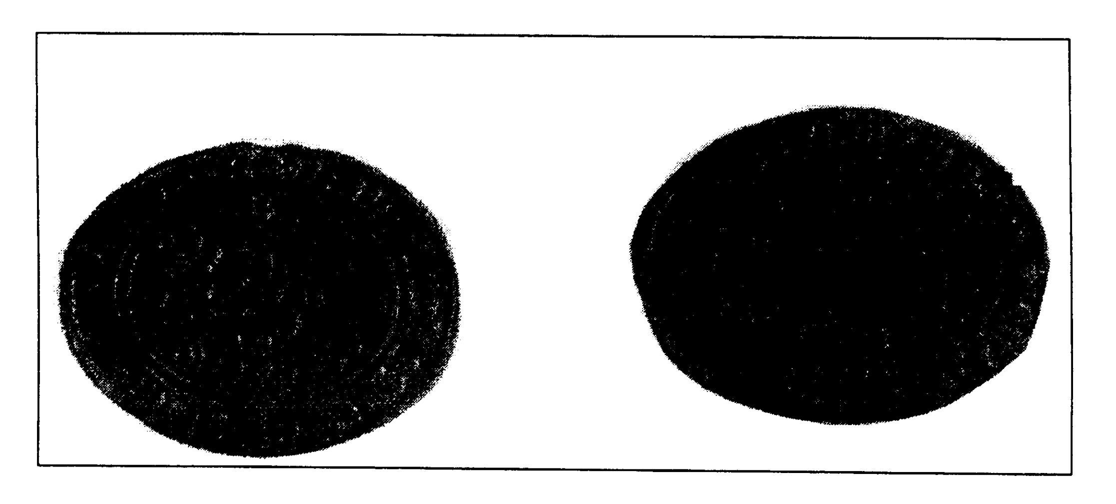
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاء سنة ٢٩٨هـ، وهو محفوظ في المتحف البريطاني بلندن

اللوحة رقم (٧)



درهم للإمام الناصر لدين الله ضرب صعدة، وهو محفوظ في المتحف البريطاني بلندن

اللوحة رقم (٨)



درهم للإمام المنصور بالله ضرب صنعاء سنة ٣٨٩هـ، وهو محفوظ في متحف العملات بمؤسسة النقد العربي السعودي.

اللوحة رقم (٩)



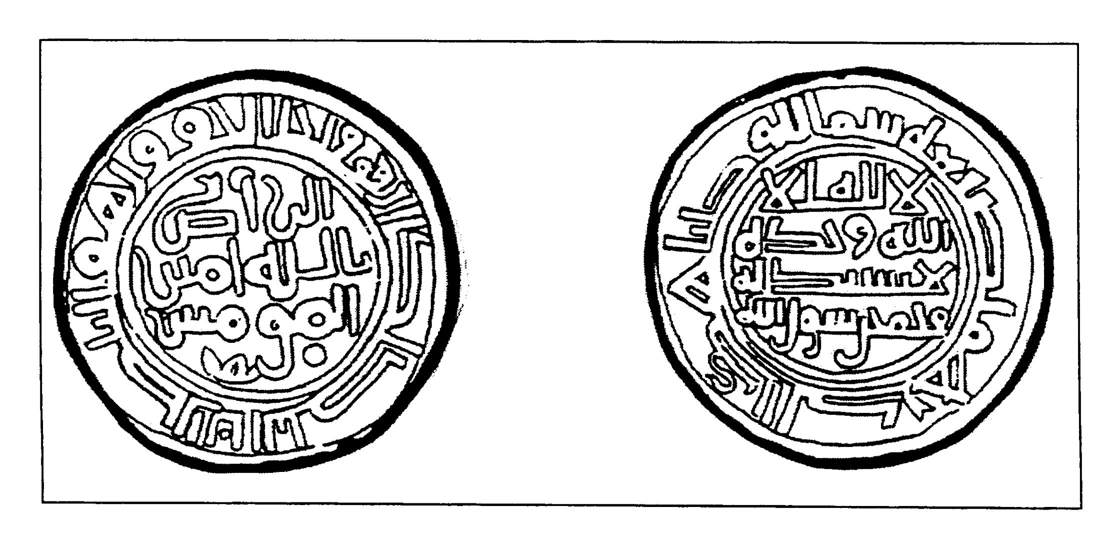
درهم للإمام رضوان بن جعفر، وهو محفوظ في متحف قطر الوطني

الشكل رقم (١)



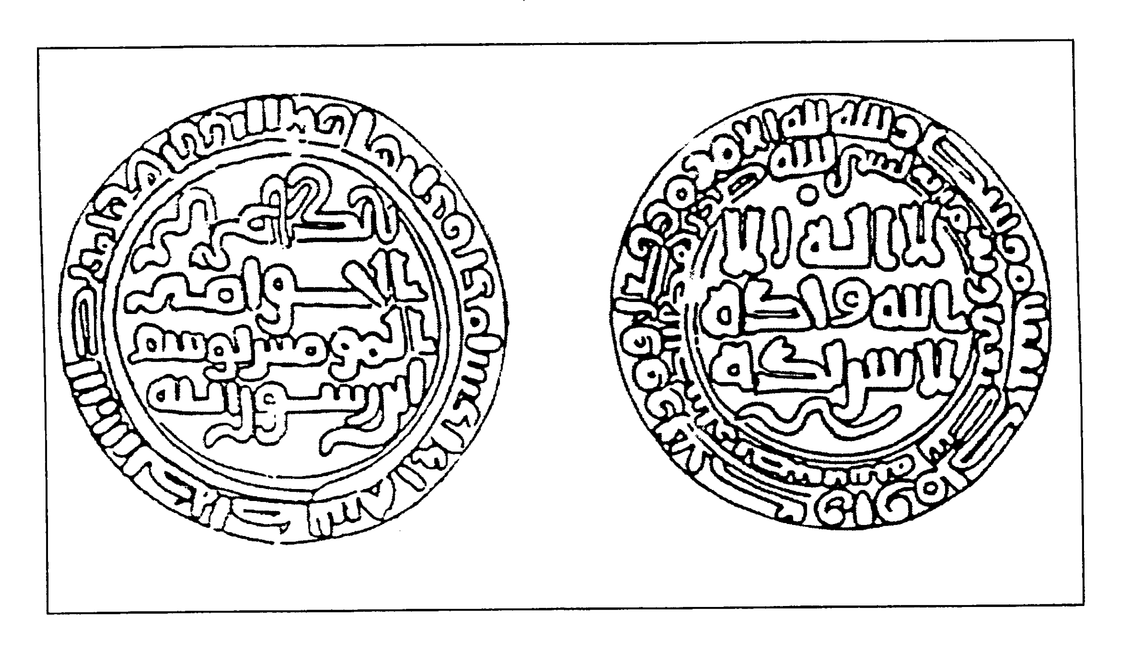
رسم تخطيطي لدرهم للإمام الهادي إلى الحق، ضرب صعة
(نقلاً عن يوسف، فرج الله أحمد، الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية)

الشكل رقم (٢)



رسم تخطيطي لدرهم للإمام الراضي بالله، ضرب صعة
(نقلاً عن يوسف، فرج الله أحمد، الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية)

الشكل رقم (٣)



رسم تخطيطي لدينار للداعي يوسف، صنعاء سنة ٣٧٠هـ
(نقلاً عن يوسف، فرج الله أحمد، الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية)

التعليقات

(١) شما، سمير، *أحداث عصر المأمون كما ترويها النقود*، كرسي سمير شما بجامعة اليرموك (١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ١٦٩-١٧٠.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، *تاريخ الخلفاء*، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد (مصر: ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م)، ٥٢٥؛ وحسن، حسن إبراهيم، *تاريخ الإسلام السياسي*، ط١ (القاهرة: ١٩٦٧م)، ٤: ٢١٦؛ والفقي، د.عصام الدين، *اليمن في ظل الإسلام منذ فجره وحتى قيام دولة بني رسول*، ط١ (القاهرة: ١٩٨٤)، ١١٣.

(٣) حصلت على هذه المعلومات من د.مشلح المريخي، وهي ضمن بحث من إعداده ما زال قيد النشر.

(٤) (نسب القاسم بن إبراهيم إلى الرس، وهو جبل أسود بالقرب من ذي الحليفة وهي قرية على بعد ستة أو سبعة أميال من المدينة المنورة) المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن على، *اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا*، تحقيق: جمال الدين الشيال (القاهرة: ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ١٢؛ ويذكر حمد الجاسر أن الرس (... من أودية القَبليَّة، والقَبليَّة على ما نقل الزمخشري عن شيخه الشريف علي بن وهاس الحسني المكي: سراة بين المدينة وينبع، فما سال منها إلى ينبع يسمى الغور، وما سال في أودية المدينة يسمى القَبليَّة، وحدها من الشام ما بين الحت من جبال بني عرك من جهينة، وما بين شرف السيالة ... وفيه عرض من النخل من صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم نحلها فاطمة رضي الله عنها ... وإلى هذا الموضع ينسب الإمام الهادي جد الأئمة الزيديين المعروفين في اليمن ...) الجاسر، حمد، *"الرس في القرآن الكريم وآراء الباحثين حوله"*، العرب، الجزء الأول، السنة الخامسة (رجب ١٣٩٠هـ/ سبتمبر ١٩٧٠م)، ١-١٢.

(٥) ابن القاسم، يحيى بن الحسين، *غاية الأماني في أخبار القطر اليماني*، تحقيق: سعيد عبدالفتاح عاشور (القاهرة: ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ١: ١٦٧؛ والفقي، *اليمن في ظل الإسلام*، ١٢٠.

A.B.Eagle, Gahayat al-amani and the Life and Times of al-Hadi Yahya b.al-Husan: an introduction, newly edited text and translation with detailed annotation (A thesis presented to university of Durham for the degree of Master of Letters,1990), PP.3-8

(٦) الراشد، سعد عبدالعزيز، *"دنانير عباسية نادرة ضرب صنعاء محفوظة في متحف الآثار جامعة الملك سعود"*، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد الثالث (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ٥٦٩-٥٧٠.

(٧) الراشد، *دنانير عباسية*، ٥٧١.

(٨) Eagle, Ghayat al-amani, PP.37-48.

(٩) وتوجد العديد من دنانير الهادي إلى الحق المضروبة في صعدة سنة ٢٩٨هـ في عدة متاحف ومجموعات خاصة حول العالم. التازي ، عبدالوهاب، *"العملة ودور السك في المغرب"* الأكاديمية، العدد الرابع (ربيع الثاني ١٤٠٨هـ/ نوفمبر ١٩٨٨م)، ١٩٣-٢٢١؛ والجابر، إبراهيم جابر، *النقود العربية الإسلامية المحفوظة في متحف قطر الوطني* ٢ (الدوحة: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ٣٢٢-٣٢٤.

S.Lane-Poole, Addition to the Oriental Collection 1877-1888,Part I (London 1889) P.2, R Bikhazi, Coins of Al-Yaman(1-4 December 1970 of Al-Abhath Aquartely Journaly for Arab Studies Published by the American University of Beirut. (Beirut,Lebanon), PP. 132-569.

(١٠) بيـــتس، مايكل روبرت ودارلي دوران، "فن العملة الإسلامية"(كنوز الفن الإسلامي - ترجمة حصة الصباح وآخرون - جنيف ١٩٨٥م)، ٣٦٧.

(١١) يوسف، فرج الله أحمد، *نقود الخارجين على الخلافة العباسية في شرق العالم الإسلامي*، مخطوط رسالة ماجستير - كليـــة الآثار - جامعة القاهرة (١٤١٢هــ/١٩٩١م)، ١٢٤.

(١٢) يـــتراوح وزن الدنانير الثلاثة ما بين ٢,٨٢ إلى ٢,٨٥ جم وقطرها ما بين ٢٠ إلى ٢١ ملم. محمد، عبدالرحمن فهمي، *"دراسة لــبعض الــتحف الإســـلامية"*، مجلة كلية الآداب، المجلد الثاني والعشرون، الجزء الأول (مايو ١٩٦٠م - مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٥م)، ١٨٤-١٨٥.

(١٣) شما، *أحداث عصر المأمون*، ٣٣٦- ٣٣٧.

(١٤) العش، محمد أبوالفرج، *النقود العربية الإسلامية المحفوظة في متحف قطر الوطني*! (الدوحة: ١٤٠٤هــ/١٩٨٤م)، ٤٤٨.

(١٥) الخريجي، عبدالمجيد، ونايف الشرعان، *الدينار عبر العصور الإسلامية*، (جدة: ١٤٢٢هــ)، ٩٢.

(١٦) Artuk, Istambul Arkeoloji Muzeleri Teshirdeki Islami Sikkeler Katalogu (Cilt. Istanbul 1971) P.291 I,G.

(١٧) النقشبندي، ناصر، *"الدينار الإسلامي لملوك الطوائف"* سومر، المجلد الثالث، الجزء الثاني (١٩٤٧م)، ٢٨١.

(١٨) يوسف، فرج الله، *الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية، دراسة مقارنة* (الرياض: ١٤٢٣هــ/ ٢٠٠٣م)، ٥٧.

(١٩) ابن القاسم، المصدر السابق، ١: ١٧٩-١٩٩؛ الفقي، *اليمن في ظل الإسلام*، ١١٥.

(٢٠) ابن القاسم، *غاية الأماني*، ٢٠٢؛ والفقي، *اليمن في ظل الإسلام*، ١٢٠.

(٢١) يوسف، *الآيات القرآنية*، ٥٧.

(٢٢) يوسف، *الآيات القرآنية*، ٥٧.

(٢٣) ابن القاسم، غاية الأماني، ٢٠٢، Eagle,Ghayat al-amani.P.76.

(٢٤) ابـــن القاسم، *غاية الأماني*، ٢٠٤؛ وذكر زامباور أن الناصر لدين الله توفى سنة ٣٢٥هــ، زامباور: *معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي*، ترجمة زكي محمد حسن وآخرون (بيروت: ١٤٠٠هــ/ ١٩٨٠م)، ١٨٧.

(٢٥) ابن القاسم، *غاية الأماني*، ٢٢٨- ٢٣٧.

(٢٦) يوسف، *نقود الخارجين على الخلافة العباسية*، ١٤٠.

(٢٧) الباشا، حسن، *الألقاب الإسلامية في التاريخ والآثار* (القاهرة: ١٩٧٥م)، ٢٨٥.

(٢٨) لم يكن المنصور بالله من أبناء الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم لكنه من أحفاد القاسم الرسي. ابن القاسم، *غاية الأماني*، ٢٢٨- ٢٣٧.

(٢٩) مؤسسة النقد العربي السعودي، *متحف العملات* (الرياض: ١٤١٦هــ)، ٩٥.

(٣٠) يوسف، *دراسة مقارنة*، ٥٨.

(٣١) ابن زريق، حميد بن محمد، *الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عُمان* (القاهرة: ١٣٩٨هــ/ ١٩٧٨م)، ٣٢- ٤٢؛ الأزكوي، ســرحان بـــن ســـعيد، *تاريخ عُمان* (القاهرة: ١٩٨٠م)، ٤٦-٥٠؛ الشهرستاني، أبوالفتح محمد بن عبدالكريم، *الملل والنحل* (القاهرة: ١٣٩٦هــ/ ١٩٧٦م)، ١: ١٣٤.

(٣٢) ابـــن زريق، *الشعاع الشائع باللمعان*، ٤٠-٥٢؛ الأزكوي، *تاريخ عُمان*، ٤٦-٥٥؛ العبيدلي، *الدولة العمانية الأولى* (مسقط: ١٩٩٦م)، ١١٨-١٢٠.

(٣٣) أبــن زريق، *الشعاع الشائع باللمعان*، ٤٠-٧١، الأزكوي، *تاريخ عُمان*، ٤٦- ٥٥؛ الطبري، *تاريخ الأمم والملوك*، ٩: ١٠٥؛ زامباور، *معجم الأنساب والأسرات لحاكمة في التاريخ الإسلامي*، ١٩٣.

(٣٤) R,E,Darley-Doran: History of Currency in the Sultanate of Oman, the Central Bank of Oman, Muscat 1990, P.21

(٣٥) العش، محمد أبوالفرج، *النقود العُمانية من خلال التاريخ الإسلامي* (سلسلة تراثنا، العدد ٥٤، أبريل ١٩٨٤م) ٢٦.

(٣٦) العش، محمد أبوالفرج، *النقود العمانية*، ٢٦.

(٣٧) مؤلف مجهول، *تاريخ أهل عُمان* (القاهرة: ١٩٨٠م)، ٩٣.

نقود محمد بن بيهس من دمشق وتبوك
قراءة جديدة

خلف فارس الطراونة
جامعة مؤتة – كلية الآداب
قسم الآثار والسياحة

محمد نايف العمايره
جامعة مؤتة – كلية العلوم الاجتماعية
قسم التاريخ

مقدمة تاريخية:

يعتبر تاريخ محمد بن صالح بن بيهس الكلابي غامضاً وكذلك علاقته بدمشق، وما ذكرته كتب التاريخ كانت لمحاً أو نتفاً من الأخبار قليلة جداً تكررت في معظمها، إلا أن النقود وبشكل خاص "الدراهم" الفضية التي تمكن من سكها أظهرت أنه حكم دمشق حكماً مطلقاً من سنة ١٩٨ ولغاية ٢٠٩هـ ومن سنة ٢٠٩ – ٢١٢هـ، يحوّم الشك حولها، ويذكر كذلك أنه أقام بدمشق أميراً متغلباً عليها إلى أن قدم الأمير عبد الله بن طاهر دمشق سنة ٢٠٨هـ ودخل بأمر من المأمون إلى مصر ورجع بعدها إلى دمشق ثم حمل معه بن بيهس إلى العراق وتوفي هناك. ويعتقد أن ذلك كان سنة ٢١٢هـ[١].

من هو محمد بن صالح بن بيهس الكلابي

إنه أمير عرب الشام وسيّد قيس، تغلب على دمشق من سنة ١٩٨– ٢٠٩هـ، وقد كان عندئذ متغلباً على حوران حيث كانت الحال فوضى في دمشق واستمرت إلى أن جاءها عبد الله بن طاهر بأمر من المأمون[٢]. ففي سنة ١٩٥هـ خرج علي بن عبدالله بن خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بأبي العميطر السفياني، وأمه نفيسة بنت عبيدالله ابن العباس بن علي بن أبي طالب وكان يقول: أنا من شيخَيْ صفين يعني علياً ومعاوية وقد دعا لنفسه بالخلافة وقوي على سليمان بن المنصور عامل دمشق فأخرجه عنها وكان ذلك سنة ١٩٥هـ وأعانه وقتها الخطاب بن وجه الفلس مولى بني أمية وكان أبي العميطر قد بلغ التسعين من العمر والناس قد أخذوا عنه علماً كثيراً وتميز بحسن سيرته

وأخلاقه، إلا أنه لما خرج ظلم وأساء السيرة فتركوا ما نقلوا عنه[٣].

وعندما كان أكبر أصحابه من كلب، كتب إلى محمد بن صالح بن بيهس الكلابي يدعوه إلى طاعته ويتهدده إن لم يفعل، فلم يجبه بن بيهس إلى ذلك فأقبل أبي العميطر السفياني على قصد القيسية فكتبوا إلى محمد بن صالح الكلابي، فأقبل إليهم في ثلاثماية فارس من مواليه واتصل الخبر بالسفياني فوجه إليه يزيد بن هشام في اثني عشر ألفاً فالتقوا فالهزم يـــزيد ومن معه وقتل منهم إلى أن دخلوا أبواب دمشق وأسرهم بن بيهس وحلق رؤوسهم ولحاهم وأطلق سراحهم وكان عددهم قد تجاوز ثلاثة آلاف فارس، وبعدها ضعف أمر السفياني وحصر بدمشق ثم جمع جمعاً وجعل عليهم ابنه القاســـم وخرجوا إلى ابن بيهس فالتقوا فقتل القاسم والهزم أصحاب السفياني وبعث رأسه إلى الخليفة الأمين، ثم جمع جمعـــاً آخر وسيرهم مع مولاه المعتمر فلقيهم ابن بيهس فقتل المعتمر والهزم أصحابه فوهن أمر أبوالعميطر السفياني[٤]. وبعـــد ذلك بدأ بن بيهس يغير كل يوم على ناحية فيقتل ويأسر ولما فرغ من حرب يزيد بن هشام نزل قرية يقال لها "ســـكا" بـــنواحي دمشق واجتمع إلى أبي العميطر السفياني وزراؤه فقالو له: لا يهولنك محاصرة بن بيهس، إياك فإن الحرب سجال فكتب أبو العميطر السفياني إلى السواحل والبقاع وبعلبك وحمص فأتاه خلق عظيم واشتبكت الحرب بـــين شبعا وقرحتا، وأقبل بن بيهس حتى نزل قرية شبعا وأصبح منها غازياً إلى دمشق، وخرج "مسلمة" وهو يعقوب ابـــن علي بن محمد بن سعيد بن عبد الملك، وخرجت معه القيسية فتقاتلوا ذلك اليوم مع مسلمة قتالاً شديداً وكثرت الجراحات في الفريقين وانصرف بن بيهس وخاف القيسية على أنفسهم وذهبوا إلى ابن بيهس وأحكموا الأمر معه[٥]. ويذكر أن هذه الحادثة التاريخية هي من أقدم الأحداث التاريخية التي يقترن اسمها باسم بلدة شبعا.

ومـــا أن عـــاد إلى حوران واجتمعت نمير على مسلمة بن عبد الملك بدمشق وبايعوه بالخلافة فقبل منهم وجمع مواليه ودخل على السفياني فقبض عليه وقيده على رؤوسا بني أمية فبايعوه وأدني قيساً وجعلهم خاصته، ثم مرض ابن بـــيهس، فجمع رؤساء بني نمير، فقال لهم: ترون ما أصابني من علتي هذه، فارفقو ببني مروان، وعليكم بمسلمة بـــن يعقـــوب ابـــن علي بن محمد بن سعيد بن عبد الملك، فإنه ركيك، وهو ابن أختكم وأعلموه أنكم لا تتبعون ببني أبي ســـفيان وبايعوه بالخلافة وكيدوا به السفياني، ولما عوفي بن بيهس من مرض أصابه عاد إلى دمشق فحصرها وسلمها إلـــيه القيســـية وهرب مسلمة بن عبد الملك والسفياني في ثياب النساء إلى المزة بنواحي دمشق وكان ذلك في سنة ١٩٨هـــ[٦]. وتعدّ هذه المرحلة بداية النزاعات التي أضعفت الخلافة في بغداد وأصبحت سلطة الخليفة العباسي سلطة إسمية.

فقـــد بـــدأ الـــتفكك السياسي للخلافة الذي أدى إلى نشوء الدويلات الإسلامية في المشرق والمغرب فحاول الكثيرون من الحاكمين والطامعين الانفصال عن مركز الخلافة العباسية وكانت تلك المحاولات على أنواع نذكر منها:

١- ظهـــور عـــلي بن عبد الله الملقب بأبي العميطر السفياني بالشام الذي ادعا لنفسه بالخلافة وطرد الأمين استقل استقلالاً تاماً عن الخلافة العباسية.

٢- خروج نصر بن شيث العقيلي سنة ١٩٩هـ.

٣- قيام إبراهيم بن موسى بن جعفر المسمى "بالجزار" بمكة واليمن وكان ذلك سنة ٢٠٠هـ.

٤- ابتداء أمر بابك الخرمي سنة ٢٠١هـ.

٥- قيام أبو السرايا بالكوفة متستراً باسم بن طباطبا العلوي.

٦- محاولة بن السري بإنشاء أسرة مالكة وراثية بمصر ولكن مع الاعتراف الاسمي بخلافة المأمون.

٧- استقلال الأغالبة بتونس[٧].

لذلك يمكن القول بأن الكثير من المؤرخين لم يهتموا بنوع العلاقة الفعلية التي كانت تقوم بين المأمون وبين الدويلات المحلية التي قامت بزمنه أو انفصلت أو حاولت الانفصال عن الخلافة سواء اعترفت اسمياً ورسمياً بها، أو لم تفعل إلى محاولات المأمون أحكام سلطته عليها، لذلك لم تكد الشام تستريح من فتنة أبي العميطر السفياني حتى قام أول عهد المأمون بدمشق رجل من بني أمية اسمه سعيد بن خالد الأموي العثماني الفديني [٨]، مدعياً الخلافة بعد أبي العميطر وأغار على ضياع بني شربنث السعدي وجعل يطلب القيسية ويقتلهم ويتعصب لأهل اليمن، فوجه إليه يحيى ابن صالح في جيش، فلما كان بالقرب من حصنه المعروف بـ "الفدين"[٩]، هرب منه العثماني، فوقف يحيى بن صالح على الحصن فهدمه وضرب زيزياً من أرض الأردن جنوبي عمان وتحصن العثماني في عمان وسار يحيى بن صالح إلى عمان واستنجد العثماني بقوم من عطفان وانضمت إليه مجموعة من بني أمية ومن جلاء عن دمشق من أصحاب أبي العميطر ومسلمة فلم يزل يحيى بن صالح يحاصره ويحاربه بأمر من محمد بن بيهس حتى أبعده إلى جميع القرى المجاورة لعمان فسار إلى حسبان جنوباً وبها حصن قديم فأقام به وتفرق أصحابه عنه[١٠]. واستمر يطارده مع بقية فلول الأمويين حتى تبوك جنوباً من أرض البلقاء وصولاً إلى عُمان في أقصى حدود الجزيرة العربية في الجنوب الغربي[١١] وعلى ما يبدو أن معارك المفرق وزيزيا وعمان وحسبان من أرض البلقاء (الأردن حالياً) مكنت العباسيين في ظل إمارة محمد بن بيهس من طرد فلول الأمويين إلى تبوك وصولاً إلى عُمان وعلى ضوئها تمكنوا من إخماد هذه الفتنة وأنهو أمر الأموي[١٢].

ولقد اتضح لي أن هناك ذكر واضح وصريح لموقع تبوك من أرض البلقاء في الشام من حيث تأثير غزوة "مؤتة" الذي كان واضحاً في غزوة "تبوك" التي قادها النبي محمد ﷺ، وقامت في ظروف قريبة الشبه من بعضهما وذلك من حشود البيزنطيين وحلفائهم "متنصرة العرب" في البلقاء حيث ساهم ذلك في السيطرة المطلقة على الحجاز بما في ذلك مناطق النفوذ القرشي على تخوم الشام، وإذا كانت تبوك الانطلاقة العملية لحركة الفتوح الشامية في شمال المملكة العربية السعودية حالياً فهي الوجه الحقيقي لجنوب البلقاء من أرض الأردن وامتداداً لأرض الشام، فقد استمرت أهميتها إلى أن أصبحت جزء من أملاك محمد بن صالح بن بيهس الكلابي[١٣]. حيث تقع بضع محطات على خط واحد

مثل تبوك ومعان وأذرح وأيلة، وأنها من أعمال البلقاء من حدود الشام[١٤].

لذلــك كــان على قبائل البلقاء أن تتأثر أيضاً بالرياح الجنوبية للجزيرة العربية في وقت تألقت فيه مكة شهرة ومركزاً استقطابياً هاماً، فقد كان لمكة علاقات وثيقة مع تلك القبائل التي ارتبطت مصالحها مع بعضها البعض ولعل أبرز مؤثرات الوضع الجغرافي لمنطقة البلقاء والتي تشكل تبوك جزءاً منها أنها كانت امتداداً طبيعياً للحجاز التي كانت بالإضـــافة إلى دورها التجاري البارز يرهص بمتغيرات جذرية، ستكون أكثر انعكاساً على هذه المنطقة من خلال عدة وســـائل لا سيما التجارة التي امتدت شرايينها حتى مدينة بصرى السوق المركزي لبلاد الشام الواقعة على الحدود الشمالية للبلقاء[١٥].

دراهم محمد بن صالح بن بيهس الكلابي

يبدو أن دور محمد بن بيهس في ظل خلافة الخليفة هارون الرشيد كان هامشياً مع العلم أنه قدم خدمات كبيرة له، ولكن ظهر دوره كقائد عسكري وطموح في ظل خلافة الأمين بحيث أخذ على عاتقه مطاردة فلول الأمويين من دمشق إلى تبوك إلى عُمان، وفي ظل خلافة المأمون أصبح أميراً وأوكل مهمة مطاردة الأمويين إلى شقيقه يحيى بن صالح لذلــك امــتدت مناطق نفوذه ومن خلال مطالعتنا لمجريات الأحداث التاريخية من دمشق إلى تبوك جنوبي بلاد الشام شمالي المملكة العربية السعودية حالياً.

فقد عمد إلى سك دراهم "فضية" فقط عندما كان أميراً في ظل خلافة المأمون وانحصرت سنوات سكها ما بين ســنة ١٩٨ – ٢١١هـــــ، وقد ظهر على المدار الكتابي لتلك الدراهم من الوجه كلمة "تبوك" إضافة إلى اسم مدينة الضرب دمشق، ولكن لم يظهر له دراهم تحمل اسمه للسنوات ٢٠١هــ، ٢٠٢هــ، ٢١٠هــ، ولربما أنه يتوافر لتلك السنوات دراهم، ولكن لم تنشر لغاية الآن، ومع ذلك يخلو الدرهم المؤرخ لسنة ٢١١هــ من اسم محمد بن بيهس مع العلم أنه يحمل نفس كتابات الدراهم الأخرى إضافة إلى اسم تبوك ودمشق.

ومن الجدير بالذكر وحسبما تمكنت من الاطلاع عليه من كتب ومقالات وكتالوجات عربية وأجنبية وتأكيداً لما قاله المرحوم الأستاذ سمير شما، فإن المتحف البريطاني ومتحف الأشموليان بأكسفورد تخلو مقتنياتهما من دراهم محمد ابن بيهس[١٦].

فقد ظهر له حتى الآن ثلاثون درهماً فقط، وهذه الدراسة تضيف درهمين آخرين ليصبح العدد اثنان وثلاثون درهمـــاً ظهـــرت حتى الآن من دراهم محمد بن بيهس الكلابي. وهذين الدرهمين من ضمن إحدى المجموعات الخاصة بالأردن. وكلاهما من ضرب سنة ٢٠٥هــ، وقد تمكنت من الاطلاع عليهما لتدقيق قراءتهما ولتوضيح اسم "تبوك" والـــذي لا مجـــال للشك فيه. لذلك أرجح الرأي القائل بأن بن بيهس حكم دمشق وحوران وحتى تبوك، وفيما يلي قائمة دراهمه التي ظهرت حتى الآن:

درهمان لسنة ١٩٨هـ / ٨١٣م[١٧].

درهمان لسنة ١٩٩هـ / ٨١٤م[١٨].

درهمان لسنة ٢٠٠هـ / ٨١٥م[١٩].

ثلاثة دراهم لسنة ٢٠٣هـ / ٨١٨م[٢٠].

أربعة دراهم لسنة ٢٠٤هـ / ٨١٩م[٢١].

خمسة دراهم لسنة ٢٠٥هـ / ٨٢٠م[٢٢].

ثلاثة دراهم لسنة ٢٠٦هـ / ٨٢١م[٢٣].

درهم واحد لسنة ٢٠٧هـ / ٨٢٢م[٢٤].

ثلاثة دراهم لسنة ٢٠٨هـ / ٨٢٣م[٢٥].

خمسة دراهم لسنة ٢٠٩هـ / ٨٢٤م[٢٦].

الدراسة الوصفية للدرهم موضوع البحث

الوجـــــه

مركز: لا اله الا

اللـــه وحده

لا شريك له

مدار: بسم اللـــه ضرب هذا الدرهم بدمشق[٢٧] سنة خمس ومئتين

المدار الخارجي: O تبوك[٢٨] O OO O

الظهـــــر

مركز: محمد

محمد رسول اللـــه

الامام المامون

عبد اللـــه أمير المومنين

بن بيهس

مدار: محمد رسول اللـــه ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون

القطر: ٢٥ ملم، الوزن: ٢,٦٥٠ غم.

المكان الحالي: مقتنيات خاصة الأردن[٢٩].

انظر لوحة (١) صورة (١)

الدراسة التحليلية لكتابات الدرهم موضوع البحث

تتكون كتابات مركز الوجه من ثلاثة أسطر متوازية نصها: لا اله الا / اللـــه وحده / لا شريك له.

تحيط بذلك كتابات بشكل دائري نصها:

بسم اللـــه ضرب هذا الدرهم بدمشق سنة خمس ومئتين

ظهرت أحرف "الضاد والراء" في ضرب مفصولة عن بعضهما كما جاء حرف "الباء" مشابهاً لحرف "الراء".

وجاءت كلمة "الدرهم" خالية من حرف "الألف" واشتركت مع "هذا" بنفس الحرف. وأما "سنة" فقد افتقرت لركـــزة النون فجاءت هكذا "ســـة" وقد أحيط بكتابات المركز والإطار الدائري الكتابي الذي يحيط به إطار كتابي آخـــر، ظهرت كلمة "تبوك". كما يلي ظهر حرف الكاف مشابهاً لحرف "الدال" وإن ما يميزه عن حرف الدال هو الانحـــناء البسيط الواضح بالنسبة لحرف الدال هكذا " " " ". وقد تبع ذلك على نفس الإطار حلقات دائرية زخرفية عبارة عن ثلاثة حلقات صغيرة على مسافات متباعدة وبينها حلقتين متوسطتين متجاورتين.

وتؤكد الأخطاء الكتابية الواردة على كتابات وجه هذا الدرهم ما ذهب إليه الباحثون والدارسون لعلم النميات وما شاهدته في هذا الدرهم من أن دراهم بن بيهس لم تضرب ضرباً جيداً.

وأما كتابات مركز الظهر فقد جاءت بخمسة أسطر متوازية وعلى النحو التالي:

محمد / محمد رسول اللـــه / الامام المأمون / عبد اللـــه امير المؤمنين / بن بيهس

فقد ظهر لي أن هناك تشابك ما بين حرف "اللام" في "رسول" و "اللام" في "اللـــه" كما جاء حرف "النون" في "المـــامون" مشـــابهاً لحرف "الراء" ومفتوحاً أكثر مما هو معهود وظهر اسم "محمد بن بيهس" مقسوماً إلى قسمين "محمـــد" في السطر الكتابي الأول "بن بيهس" في السطر الكتابي الخامس على المركز. وظهر في السطر الكتابي الثالث لقب "المأمون" وهو "الإمام" ومعناه القدوة، أم القوم في الصلاة فهو إمام واللقب موجود في القرآن الكريم في آيات

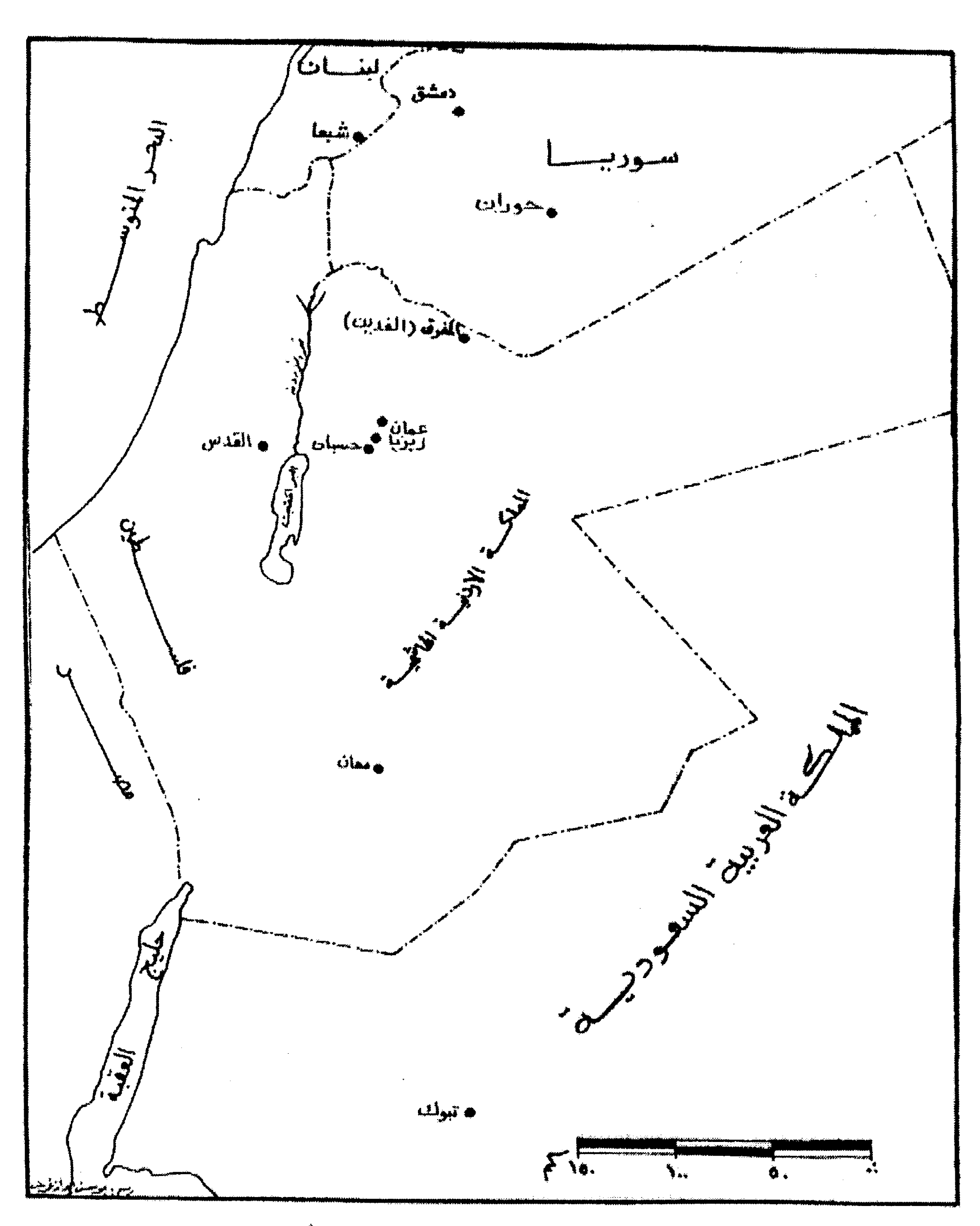
كـــثيرة ففـــي سورة الفرقان الآية (٧٣) وقد استعمل هذا اللقب الخليفة المأمون لأن فيه تأكيد على الناحية الدينية لا الدنيوية من سلطة رئيس المسلمين، واللفظ كما ذكر مستعار من إمامة الصلاة وقد ورد ذكرها في سورة الأنبياء الآية (٧٢). قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ صدق الله العظيم.

وعن كتابات مدار الظهر، فقد جاء بها أغلاط تنم عن عدم الدقة بالنسبة للضرب مثل كلمة "الهدى" تخلو من حـــرف الألـــف الأولى والأخيرة هكذا "لهد" وظهر حرف "النون" في و "دين" وكأنه حرف "الراء" وقرئت وكأنها و"ديـــنر" وظهر التنقيط في حرفي "الباء" من "بن" وحرف "الباء" من "بيهس". وهكذا يتضح لنا أن دراهم محمد بن بيهس لم تنل الاهتمام الكافي لذلك جاءت فيها أغلاط لا يستهان بها وباعتقادي أنها أخطاء غير مقصودة ولكنها مخلة في بعض الأحيان.

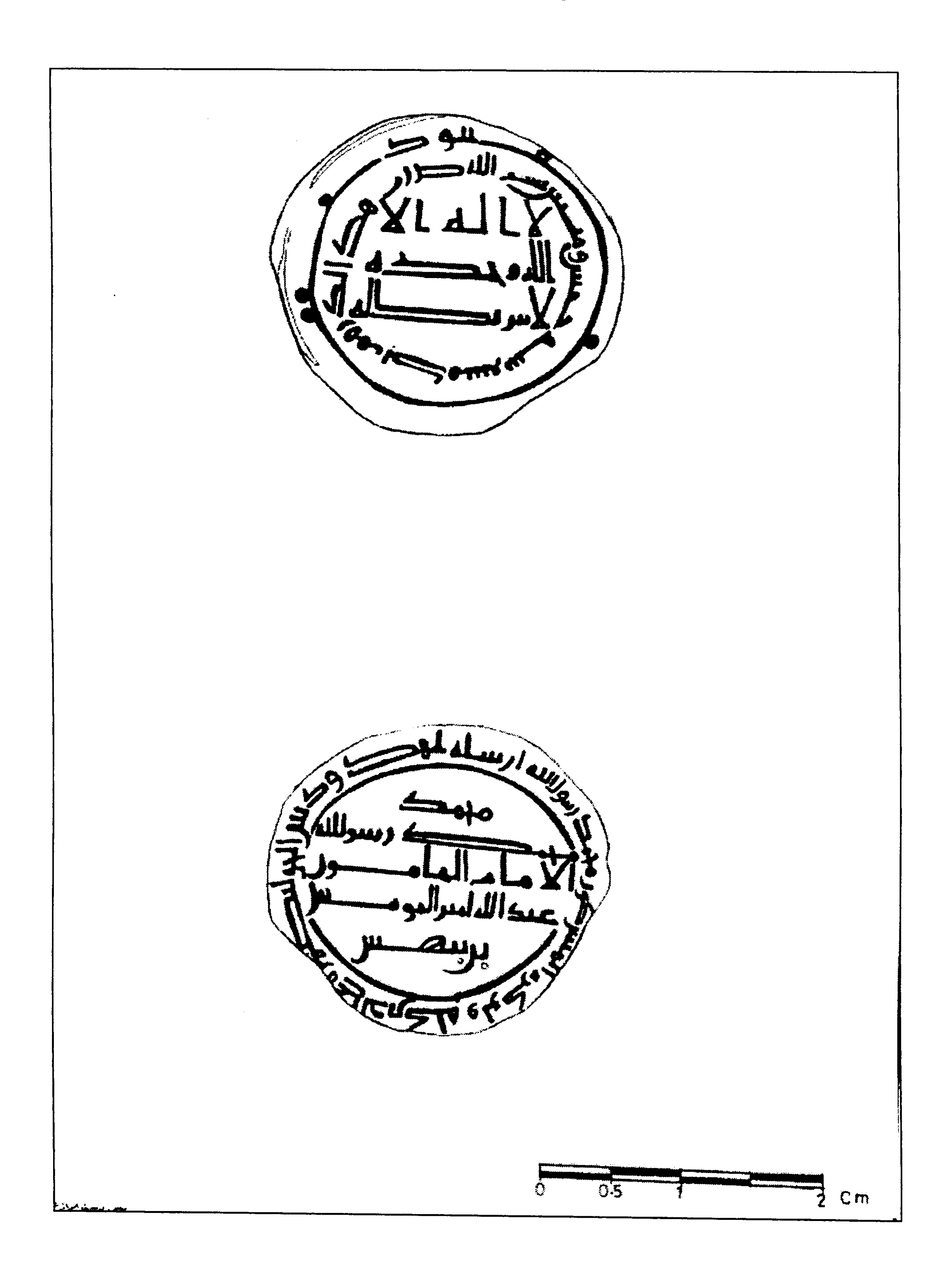
النتيجة

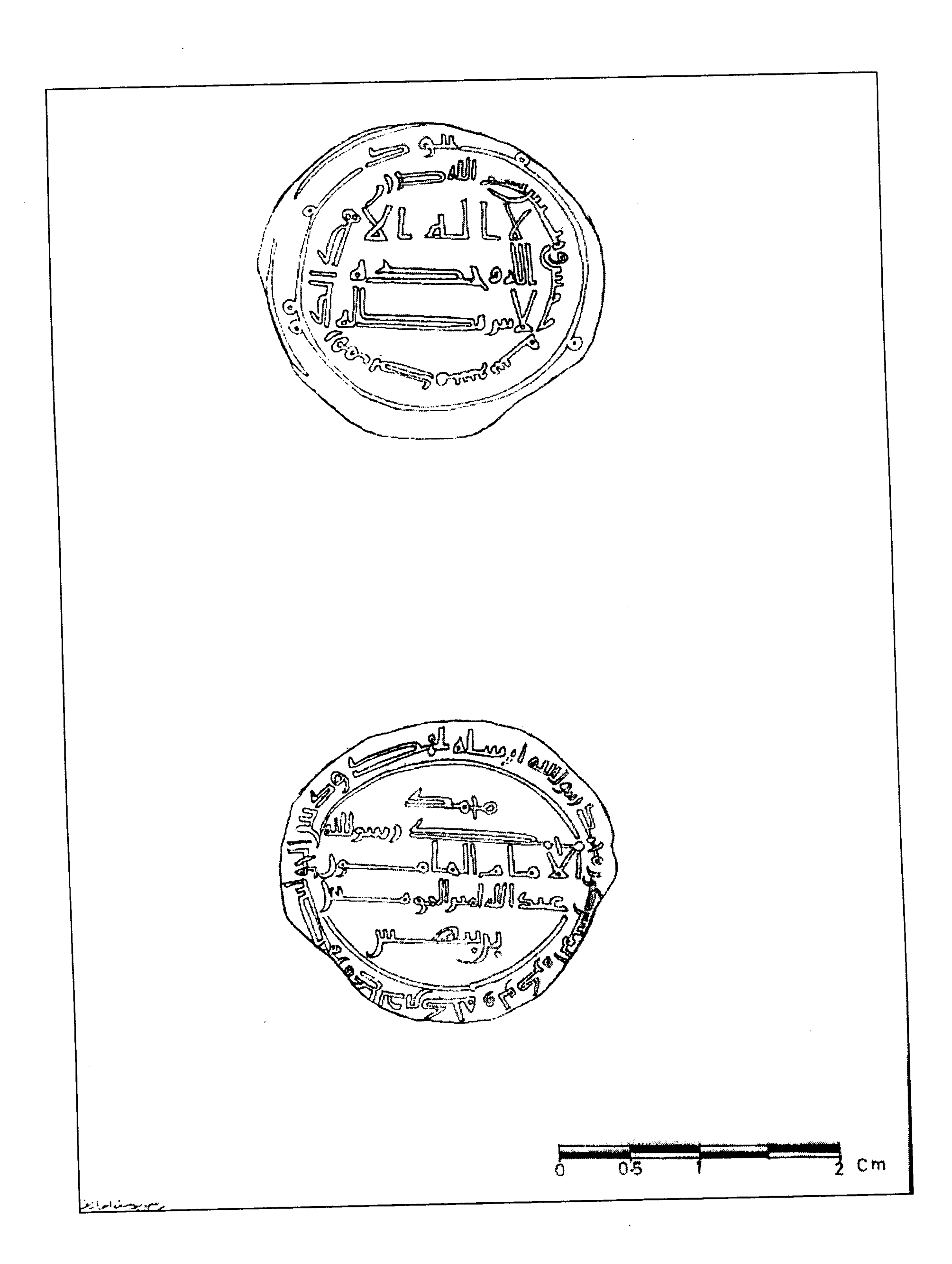
توصـــلت الدراســـة ومن خلال قراءة درهمين جديدين من دراهم محمد بن بيهس أن الكلمة المدونة على مدار وجـــه هـــذه الدراهـــم هي "تبوك" وليس "بنود" كما تعزو ذلك بعض الدراسات القديمة في مجال علم النميات وأن مجـــريات الأحـــداث التاريخية تؤكد أن محمد بن بيهس كان له دوراً كبيراً في تتبع فلول الأمويين من "شبعا" بلبنان وصولاً إلى تبوك في شمالي المملكة العربية السعودية. وأن دوره كان مهماً وكبيراً في ظل حكم الخليفة العباسي السابع المـــأمون، حيـــث اعترف بن بيهس بسلطته اعترافاً اسمياً، لذلك لم يترك فرصاً تفوته لتوسيع حدوده وسيطرته لتغطي مـــنطقة واســـعة من شبعا شمالاً إلى تبوك جنوباً مروراً بدمشق وحوران والفدين وعمان وحسبان والبلقاء حتى عُمان وبمساعدة شقيقه يحيى بن صالح الذي كان ساعده الأيمن في مطاردة فلول الأمويين ضمن المنطقة السابقة الذكر.

وأضافت الدراسة أن دراهم بن بيهس على قدر كبير من الأهمية لقلة ما نشر منها حتى الآن وهي موزعة على سنوات ضرب ما بين ١٩٨- ٢١١هـــ باستثناء السنوات ٢٠١هـــ، ٢٠٢هـــ، ٢١٠هـــ، وأن أهم المتاحف العالمية بـــل والعربية تفتقر مقتنياتها لدراهم بن بيهس وتؤكد الدراسة أن تلك الدراهم لم تضرب ضرباً جيداً و لم تنل الرعاية [illegible]



مناطق نفوذ محمد بن بيهس الكلابي


0
0.5
1
2 Cm


0
0.5
1
2
cm

التعليقات

(١) ابـــن تغـــرى بردى، جمال الدين أبو المحاسن، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ١٤ جزءاً (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومـــي، ١٩٧٤م) "طبعة جديدة"، ٢: ١٩١، ٢٠٠-٢٠١؛ بن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *تاريخ بن خلدون* (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١م)، ٣: ٢٣٤ – ٢٣٥.

(٢) ابـــن الأثـــير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم، *الكامل في التاريـــــخ*، ١٣ جزءاً (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥م)، ٦: ٢٤٩-٢٥٠.

(٣) عـــلي، محمـــد كرد، *خطط الشام*، ٦ أجزاء (بيروت: دار صادر، دمشق: مكتبة النوري، ١٩٨٣م)، ١٥٤– ١٥٥؛ شما، سمير سليم، *أحداث عصر المأمون كما ترويها النقود* (إربد: مطابع جامعة اليرموك، ١٩٩٥م)، ١٦٤-١١٦٥.

(٤) ابن الأثير، ٦: ٢٤٩، علي، ١: ١٥٤-١٥٥.

(٥) علي، ١: ١٥٧؛ عبد الهادي، زياد، *تاريخ شبعا تحت عنوان* "نوبة حنين إلى الوطن"؛ Htt:/www-chebaa.net. History 3 – 3 2002

(٦) ابن الأثير، ٦: ٢٥٠؛ ابن خلدون، ٣: ٢٣٤؛ شما، أحداث، ١٦٥.

(٧) ابن الأثير، ٦: ٢٤٩-٢٥٠، ٣٠٤، ٣١٠-٣١١، ٣٩٦؛ الطبري، محمد بن جرير، *تاريخ الرسل والملوك*، ١٠ مجلدات، تحقيق: أبي الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، ١٩٦٨م)، ٨: ٥٦٦-٤١٥، ٩: ٤٩، ٥٢-٥٤؛ شما، *أحداث*، ١٦٣-١٦٤.

(٨) الفدين، تصغير الفدن وهو القصر المشيد، وهي قرية على شاطئ الخابور ما بين ماكسين وقرقيسيا، وقد قيل أن الوليد بن يزيد بن عبد الملك جمع فقهاء من أهل المدينة فيهم عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، يستفتيهم عن الطـــلاق قـــبل النكاح، فمات عبدالرحمن "بالفدين" من أرض حوران ودفن فيها، انظر: محمود، فايز، *المفرق تاريخ صحراوي* (عمان: دار الأفق الجديد، ١٩٨٣م)، ١٢.

(٩) علي، كرد، ١: ١٥٨، محمود، ١٢.

(١٠) الحموي، ياقوت، شهاب الدين أبي عبد الله، معجم *البلدان*، م٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧م)، ٢٤٠-٢٤١، محمود، ٤٠.

(١١) الدبـــاغ، مصـــطفى مراد، *القبائل العربية وسلائلها في بلادنا فلسطين* (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩م)، ٢١٤؛ وانظر: *بلادنا فلسطين*، ق١، ١: ٣٣٠.

(١٢) بيضون، إبراهيم، *حملة مؤتة مقاربة للمشروع السياسي الأول للدولة الإسلامية في بلاد الشام*، "المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام في صدر الإسلام"، م٣، تحرير محمد عدنان البخيت (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٧م)، ٤٧– ٧٧.

(١٣) ابـــن الأثـــير، *الكامل*، ٢: ٢٧٧؛ ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، *الطبقات الكبرى* (بيروت: طبع دار بيروت، ودار صادر، ١٩٥٨م)، ١٦٥؛ بيضون، *حملة مؤتة*، ٤٨.

(١٤) عـــلي، جواد، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ٣: ٤٩؛ بيضون، *حملة مؤتة*، ٥٠؛ ابن خرداذية، *المسالك والممالك*، ٩٧.

(١٥) عباس، إحسان، *تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي*، ١٣٢ – ٢٥٥هـ/ ٧٥٠-٧٨٠م (عمان: ١٩٩٢م).

(١٦) شمـــا، سمير، *حكم محمد بن صالح بن بيهس الكلابي بدمشق كما تظهره النقود*، مجلة اليرموك للمسكوكات، م٦ (إربد: مطابع جامعة اليرموك، ١٩٩٤م)، ١٣– ٢٤، ١٨.

(١٧) Miles, G.C. Rare Islamic Coins, The American Numismatic Society, New York, 1950; No, 252, pp. 66-69; - Cadrington, O. Some Rare Oriental Coins, No, 270, 1902, London.

(١٨) Tubingen University Museum, Excavations Near the Baltic Shore, Folia Orient, Vol. 25, 1988, pp. 157-169; وانظـــر، *جمعية المسكوكات الأمريكية*، - Numismatic Literature No. 126, Sept., 1991, No. 207, p. 37.

(١٩) Lavoix, H. Catalogue des Monnaies Musulmanes dela bibliotheque Nationale, Vol. I, 1887, No. 1262, 907; Tiesenhausen, W. Monnaies des Khalifes Orientaux, St. Petersburg, 1873, No, 1705, p.189.

(٢٠) Shamma, S. Collection, The Ashmolean Museum, Oxford, "From Spink Sale 1-6" 1988, No. 242وانظر: Lavoix, H. Vol. I, No. 907, p.221; Tiesenhausen, W. No. 1705, p.189:

(٢١) Miles, G. C. RIC, No. 257, p.72; Artuk, Ibrahim Cevriye, Istanbul Arekeologji Museleri; Teshirdeki Islami Sikkeler Katalogu, Vols. 1-11, Istanbul, 1971 – 1974, No. 302. P.87

وانظر: شما، *اليرموك للمسكوكات*، ١٩٩٤، ع٦، ١٧.

(٢٢) Shamma's collection. The Ashmolean Museum, Oxford; ANS. No. 1980, 35-36; Lavoix, H. Vol. I, No. 908, p. 222; Princeton University Collection

العش، محمد أبو الفرج، *النقود العربية الإسلامية المحفوظة في متحف قطر الوطني*، رقم ١٨١٩، (قطر: وزارة الإعلام، ١٩٨٤م) ١: ٤٤٥-٤٤٦.

(٢٣) انظر: مجموعة الجامعة الأمريكية رقم C8344؛ مجموعة محمد لمبادا؛ مجموعة شما، شما، *أحداث*، ٧٣٣.

(٢٤) مجموعة شما، "مشترى من دمشق" شما، *أحداث*، ٧٣٣، رقم الصورة ٧٨.

(٢٥) العش، رقم ١٨٢٠، ٤٤٦؛ Tiesenhausen, No. 1796, p. 199؛ فهمي محمد، عبد الرحمن، *موسوعة النقود العربية وعلم النميات*، فجر السكة العربية (مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٦٥م)، ٥٨٣، رقم ١٩٨٢.

(٢٦) Tornberg, No. 320; Tiesenhausen, No. 1801. P.200; Anderson & Vasme, No. 75.؛ مجموعـــة شمـــا، صــــورة رقـــم ٧٩، أحـــداث، ٨٠٧؛ Markov, A. Inventarny Katalog Musulmanskish Mont, St. St. Petesburg, 1896, No. 43.

(٢٧) دمشـــق، واسمها القديم "دمسكو" وعند الفرنسيين Damas وعند اللاتين والإنجليز Damascus وتعرف بالشام الكبيرة وهي من أقدم مدن العالم ومن أعظم مدن الشام كلها. استأثرت بعظمة التاريخ بكل أدواره، يوم كانت عاصمة للآراميين والسريانيين ومركـــز أنظـــار الفاتحين من الأشوريين والبابليين والفراعنة واليونان والرومان في الجاهلية والإسلام. وكانت دار ضرب دمشق نشـــيطة منذ العصر الروماني ولكن دمرها البيزنطيون ورجعت إلى وضعها الطبيعي على أيدي العرب وكان لها دور هام بضرب الســـكة العربية ذات التأثيرات البيزنطية ومسكوكات عليها صورة الخليفة عبد الملك بن مروان، وجاء من إنتاجها دراهم معربة ســـنة ٧٩هـــ ومجموعة كبيرة من الفلوس ودنانير ودراهم عباسية، كما ضربت فيها السكة الطولونية وكان لها دورها بضرب الـــنقود "الدراهـــم" الفضية العباسية في ظل خلافة الرشيد والأمين والمأمون ومن ذلك الدراهم موضوع البحث، انظر، زكي،

أحمـــد، *قـــاموس الجغرافـــية القديمة*، ط١ (مطبعة بولاق، ١٨٩٩م)، ٤٠؛ سبانو، أحمد غسان، *تاريخ دمشق القديم* (دمشق: ١٩٨٧م)، ١٣؛ الأصـــطخري، أبو اسحق إبراهيم، *المسالك والممالك*، تحقيق: محمد جابر الحسيني (القاهرة: ١٩٦١م)، ٥٩؛ الـــبكري، مهـــاب درويش، *نفائس من الدراهم العباسية في المتحف العراقي*، مجلة المسكوكات٥٢، ١٩٧٤م، ٦٧؛ الطراونة، خلـــف فـــارس، *المســـكوكات الإسلامية العباسية في متحف الآثار الأردني*، حولية دائرة الآثار العامة، م٢٩ (الأردن: عمان، ١٩٨٥م)، ١٢؛ الطراونة، خلف فارس، *المسكوكات الأيوبية(دراسة أثرية فنية)* (اليرموك: إربد، مطبعة جامعة، ١٩٩٢م)، ٣٥-٣٦.

(٢٨) تبوك، موضع بين وادي القرى والشام، وقيل بركة لأبناء سعد من بني عذرة وقيل تبوك بين الحجر وأول الشام على أربع مراحل مـــن الحجر نحو نصف طريق الشام، وهو حصن به عين ماء ونخل وحائط ينسب إلى النبي ﷺ. وتبوك بين جبل حسْمى وجبل شـــروري وحسمى غربيها وشروري شرقيها. ويقال أن تبوك بعد أن نزلتها بعض قبائل لخم وجذام حيث نزلوا على عين ماء أمرهم رسول الله ﷺ أن لا أحد يمسّ من مائها فسبق إليها رجلان وهي تبقي بشيء من ماء فجعلا يدخلان فيها سهمين ليكثر ماؤهـــا، فقـــال لهما رسول الله ﷺ ما زلتما تبوكان. ومنذ ذلك اليوم سميت تبوك بذلك الاسم و "البوك" هو إدخال الشيء وتحريكه وأقام النبي ﷺ بتبوك أياماً حتى صالحه أهلها. شما، سمير، *أحداث*، ١٩٩٥م، ٦٧؛ الحموي الرومي، *معجم البلدان*، ٢: ١٤-١٥؛ نسيم، جوزيف، *"العلاقات الإسلامية البيزنطية في الشام وتخومه في صدر الإسلام في ضوء صراع القوى بين المسلمين والمســـيحيين في العصور الوسطى"*، ٢٥٥-٣٠٩، ٢٧٥، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، المجلد الثالث، ١٩٨٧م، تحرير محمـــد عدنان البخيت. الأردن – عمان، وتبوك من أرض الشام ضمن جند دمشق وقراه وأصقاعه إلى الجنوب من معان أو إلى الشرق منها فيسميها المؤرخون والجغرافيون "ارض الشام" و "أطراف الشام"، أو "مشارف الشام". وتشمل المنطقة مقنا، وتبوك، ذات السلاسل، ودومة الجندل، وكلها تقع ضمن المنطقة المحصورة بين الشام والحجاز، هذا وقد ظهر اسمها على الدراهم الفضية الـــتي سكت بدمشق في العصر العباسي للفترة ما بين ١٩٨ – ٢١١هـــ وفي ظل خلافة المأمون وإمارة محمد بن بيهس الكلابي، عطوان، حسين، *الجغرافية التاريخية لبلاد الشام في العصر الأموي* (بيروت، لبنان: دار الجيل، ١٩٨٧م)، ٥٢.

(٢٩) مجموعة خاصة الأردن، أشكر صاحب الدرهمين لتفضله السماح لي بتصويرهما ونشرهما.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

المنسوجات اليمنية في العصر العباسي

علي سعيد سيف محمد
قسم الآثار – كلية الآداب
جامعة صنعاء

مقدمة:

يصعب على الباحث أن يكون فكرة عامة عن الكيفية التي بدأ بها الإنسان القديم نسج ملابسه ليدفع بها عن جسده أذى الطبيعة، فقد كان يتخذ من ثمار الأرض ونباتاتها طعامًا ومن لحم الحيوانات غذاء ومن جلود الحيوانات كساء له ومن الكهوف مأوى.

ولما كانت حاجته إلى الطعام هي الدافع الأول: لملء معدته بدأ يفكر كيف يصطاد الحيوان فأخذ يصقل ويشذب الحجر ومن ثم طور فكرته في عمل الرمح والسهم من حجر الظران ثم نصب الشباك لاصطياد تلك الحيوانات، وعندما بدأت التجمعات البشرية وبدأ نوع من الحرج من الشخص المقابل له بدأ يفكر في ستر عورته فاستخدم ورق الشجر (وقد كان أبو البشرية آدم عليه السلام أول من ستر عورته بأوراق الشجر) كما بين ذلك عز وجل في قوله تعالى: ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾[1].

ثم كثر احتكاك البشر مع بعضهم ذكورًا وإناثًا فرأى الأوراق التي جعلها على عورته لسترها لا تفي بالغرض المطلوب منها، وأهدته فكرته إلى نسج الأقمشة وذلك ليس لستر العورة فحسب بل وحتى يحمي جسده من أذى الطبيعة سواء الحارة أو الباردة، وبرقيه الحضاري أعطى صناعة النسيج اهتمامًا بالغًا منذ فجر التاريخ ومنذ أن فكر في الاستقرار والعيش المستقر بدلاً من التنقل في الغابات، فبدأ يحرث الأرض ويزرعها وأثناء تلك العمليات استطاع أن يتعرف على المواد الخام التي يمكن من خلالها الحصول على ما يشبه الخيط وخاصة المواد الليفية.

فبدأ يكون من تلك الألياف رداءاً وفرشًا ثم كانت الحاجة إلى أن يجد الآلة التي يستعين بها على عمل المنسوجات فكان أن اخترع الأنوال والمغازل الصغيرة التي يقوم بها أفراد العائلة والتي أصبحت فيما بعد مصانع تنشئها الدولة وأطلق عليها فيما بعد الطراز، أو دور الطراز، وقد كان لليمن نصيب كبير منها.

أولاً: تعريف النسيج

النسيج هو عبارة عن تقاطع خيوط طولية متجاورة تسمى السدي Weft مع خيوط أفقية عرضيه تسمى اللحمة Raft(٢)، كما أنه عبارة عن جسم مسطح رقيق يتكون إما من خيط واحد متشابك بعضه ببعض على هيئة أنصاف دوائر متداخلة ومتماسكة أو من مجموعة خيوط طوليه يطلق عليها السدى تتقاطع مع خيوط عرضيه تتداخل بشكل متساو وبانتظام مع خيوط السدى ويطلق عليها اللحمة(٣) ويحدث نتيجة التكرار المذكور في عدد من خيوط السدة.

واللحمة منسوج ذو متانة ومرونة تقل وتزيد تبعًا لطبيعة وخواص النسيج(٤).

ويعرف اللغويون النسيج فيقول ابن منظور في لسانه النسيج ضم الشيء إلى الشيء وهذا هو الأصل فيه، ونسجت الريح الربح إذا تعاورته ريحان طولا وعرضا لأن الناسج يعترض النسيج فيلحمه ما أطال من السدى(٥)، ويقول الزبيدي في تاجه ونسج الحائك الثوب، ينسجه بالكسر وينسجه بالضم ونسجت الريح الورق الهشيم جمعت بعضه إلى بعض وقيل نسج الحائك الثوب من ذلك لأنه ضم السداة إلى اللحمة فهو ناسج(٦).

ويقول ابن سيده المنسج الخشبة أو الأداة المستعملة في النساجة التي يمد عليها الثوب(٧) وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن الأنسجة (ثياب – ملابس) منها قول الحق سبحانه وتعالى لنبيهﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ(١) قُمْ فَأَنْذِرْ(٢) وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ(٣) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ(٤)﴾(٨) وقوله: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾(٩) وقوله: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ﴾(١٠) وقوله: ﴿وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾(١١) وقوله: ﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾(١٢) وقوله: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾(١٣).

المواد المستخدمة في صناعة النسيج:

وهي المواد الأولية التي تمتاز بتركيب شعري أو ليفي وتتوفر صفة المتانة والمرونة وتنقسم خامات النسيج إلى مواد طبيعية وصناعية والذي يهمنا منها هو الخامات الطبيعية والتي نحصل عليها من الحيوان والنبات.

فمن مواد النبات نحصل على القطن والكتان والقنب والبردي، ومن الحيوانات نحصل على الصوف والحرير(١٤). ويعتبر الكتان الصوف والحرير القطن المواد الرئيسية التي يصنع منها النسيج(١٥).

الأول: الكتان FLAX:

نبات الكتاب نبات شتوي غالبًا ما يتبع الفصلية المسماة Linacol Families ويوجد منه أنواع عديدة ولكن أهمها وأكثرها انتشارًا المعروفة بالاسم اللاتيني Linum Usitatissmum(١٦) لينوم أو سيتاتسيموم وهو من النبات الذي يزرع إما للحصول على البذور أو الألياف، والألياف هي التي تدخل في صناعة المنسوجات، ويتم ذلك عن

طريق استخلاصها من سيقان الكتاب[١٧].

ولقــد اخــتلف العلماء والباحثون بشأن الموطن الأصلي لنبات الكتان وأصله، ولذا يرى الباحث أنه لا يمكن تحديــد فــترة متى وأين بدأ الإنسان يستخدم ألياف الكتان في صناعة المنسوجات لأول مرة، ولكنه يمكن القول أن اســتخدام الألــياف الكتانية في صناعة الملابس كان قائمًا إبان العصر الحجري حيث كشف عن نسيج من كتان في منطقة البحيرات بسويسرا، ولكن رغم خشونة النسيج وسذاجة نسجه يضع أمامنا احتمال معرفة الكتان منذ عصور سحيقة[١٨].

كمــا أنــه عرف الكتان في العراق القديم في العصر السومري حيث ورد وصف مراحل صناعته في الكتابات السومرية من خلال مضمون قصيدة تأتي على ذكر النبات كما يذكر النص عملية تمشيط خيوط النبات وغزله وتقويته بالبرم ثم مدها ونسجها، وقد عرف الكتان في اللغة السومرية باسم Gada جادا وفي الآكدية باسم Kitu كيتو[١٩].

كما عرف في الآرامية باسم كتانا وفي العبرية باسم كولوت وفي الحبشية باسم كينان وفي اليونان باسم كيتون أو خيــنون Chi Ton. ويــبدو أن صناعة الكتان كانت متشابهة وصولاً إلى الفترات الإسلامية المتأخرة، ومن خلال وصف لأحد النصوص الخاصة بالكتان المؤرخة بحدود الألف الأول الميلادي يقرأ ما يأتي[٢٠].

"يبل الكتان في البرك، ثم يفصل بعضه عن بعض، ثم تغسل خيوطه بماء النهر"[٢١].

ثانيًا: الصوف:

وهــو عبارة عن شعيرات ذات نمو خاص تغطي أجسام الحيوانات من فصيلة الثديات، وتعرف العائلة التي تنتج الصوف باسم Ruminatia أو أسرة الحيوانات المجترأة وأهمها الأغنام والماعز[٢٢].

وترجع المنسوجات الصوفية بلا أدنى ريب إلى عصور ما قبل التاريخ في بلاد الرافدين ووادي النيل بسبب وفرة المــراعي الطبيعــية الشاســعة الــتي حباها الله سبحانه وتعالى لتلك البلدان التي سهلت تربية الأغنام ذات الأصواف الجــيدة[٢٣]. ولــذا ندرك أن الإنسان أخذ يرتقي بأصواف الأغنام ليصنع منه منسوجات سواء كانت رداء أو غيره. ولقــد تم العــثور عــلى عدد كبير من الكتابات المسمارية التي تبين أنواع الخراف الصالحة أصوافها ضمن النصوص التجارية والاقتصادية والدينية.

وقــد كانــت تفضل الخراف ذات الإلية الكبيرة عن غيرها وتعرف عند السومريين Kun Gal وعند الآكدين Guk Kallu وتســتعمل Etqu إلى نوع الصوف الممشط وكذلك جز الصوف[٢٤]، حيث كانت عملية جز الصوف من العمليات الاحتفالية القومية الكبيرة وتكون تحت إشراف المعبد في البداية ثم أصبحت بإشراف الحاكم أو الملك[٢٥] ومــن أجل القيام بعملية النسيج كان الصوف الخام يمر بعدة مراحل تبدأ بالجز. وهذه العملية تتم ضمن الاحتفالات

الخاصـــة والـــتي يقوم بها رجل من العارفين[٢٦]، ثم يغسل الصوف لتخليصه من الأتربة وغيرها من الفضلات والمواد العالقـــة بـــه. ثم يشـــطف عدة مرات حتى يتم تنظيفه. ويستخدم إلى جانب ذلك مواد من كربونات الصوديوم أو البوتاسيوم وأنواع من الأملاح تستخدم على شكل مساحيق متنوعة لتنظيف الأصواف[٢٧].

ثالثًا: الحرير:

الحرير مادة تختلف عن جميع خامات النسيج الطبيعية بأنها لا تكون جزء أو عضواً من الكائن الحي، لكنه ينتج مـــن تجمد مادة تفرزها دودة تنتمي في الغالب إلى الاسرتين بومبيسيدي Bombycidae وساتورنيدي Satornidae وتســـمى دودة القـــز وأهمها المسمى بومبكس موري Bombyxmori، وتمتاز خامة الحرير باللمعان والدقة والنعومة والمرونة وقوة التحمل وهي مميزات لا تتوفر بأي خامة أخرى[٢٨].

ولقد عرف الإنسان الحرير منذ أقدم العصور إلا إننا لا نعرف كيف اهتدى إلى معرفة الحرير[٢٩].

وتجمـــع المصـــادر التاريخية على أن الأجناس البشرية التي استوطنت بلاد الصين هم أصحاب الفضل الأول في معرفة هذه المادة التي نسج منها أدق وأجمل المنسوجات وأثمنها[٣٠] ولاكتشاف هذه المادة والاستفادة منها قصة صينية يـــرجع عهدها إلى سنة ٢٥٠٠ق.م بطلة هذه القصة أميرة صينية تدعى (سي لينج تشي) ملخصها أنه استلفت نظرها ديدان صغيرة كانت تعيش على أشجار التوت فراقبتها ولاحظتها ملاحظة دقيقة وهدتها ملاحظتها إلى طريقة تربيتها ووســـيلة اســـتخراج الخيوط من شرنقتها وكوفئت هذه الأميرة بأن رفعت إلى مصاف الآلهة[٣١]. ونستنتج من هذه القصـــة أن بداية صناعة نسيج الحرير كانت في حوالي ٢٥٠٠ق.م حسب زعم القصة التي تحمل الجانب الأسطوري الذي لا يخلو من الحقيقة.

ولقد احتكرت الصين صناعة الحرير لقرون عديدة فاحتفظت بسر إنتاجه من دودة القز وتربيته، حتى يقال أنه فرضت على من يذيع سر الحرير عقوبة الإعدام. وصارت الصين البلد الوحيد المصدر للمنسوجات الحريرية، حتى أنه صـــار هناك طريق يعرف بطريق الحرير، وهو طريق بري[٣٢] يبدأ من الصين مارا بشمال بحر الخزر متوجهًا إلى العراق مرورًا بمدينة الحضر ثم يتجه إلى بلاد الشام ومنه إلى بحر مرمرًا عند مضيق البسفور[٣٣].

ويشأ القدر أن يذاع سر صناعة الحرير ولكنه بطريقة أسطورية أيضًا وبطلتها أميرة صينية تزوجت بحاكم مدينة خوتان (بخاري الصغرى) [٣٤] وعند خروجها إلى مقر إقامتها الجديد اخفت في ثنايا شعرها بويضات دودة القز لتفقس في موطـــنها الجديـــد ففقست هذه البويضات[٣٥] وتوالدت وانتشرت ومن هناك نقل مجموعة منها خلسة إلى بيزنطة حيث توالدت ونمت ووصلت صناعة الحرير إلى اليونان والرومان وعرفتها مصر في عصر البطالسة[٣٦].

ولقـــد أطلقـــت العرب على الحرير قبل عملية غزله (القز) وسموه يعد الغزل الإبريسم، ولا يعرف بالحرير أو الديباج إلا بعد أن يصبغ الإبريسم بالألوان.

ولقد حُرم في الإسلام لبس الحرير على الرجال وذلك خوفًا عليهم من الترف الزائد ومما يشبه الأخذ بمتع الحياة ومـن الذهـاب بخشونة الرجال وصلابتهم[٣٧]. كما أن رجال الكنيسة قاوموا بشدة رجال الدولة الرومانية للبسهم الحريـر وأعلنوا عليهم حرب شعواء، ولكن تغلبت في الأخير روح الترف على الناس فأقبلوا على اقتناء ولبس الحرير. وهـناك أحاديث نبوية شريفة أباحت لبس الحرير للنساء وحرمته على الرجال من المسلمين إلا للضرورة أو إذا كان الـثوب مشتملاً على قدر إصبعين أو أربعة أصابع من الحرير فقط[٣٨]. والحديث الشريف الذي ينهي عن لبس الحرير هو ما رواه حذيفة ابن اليمان: "نهى النبي ﷺ أن تشرب في آنية من الذهب أو الفضة أو أن تأكل بها وعن لبس الحرير أو الديباج أو أن تجلس عليه"[٣٩].

رابعًا: القطن:

وهـو عـبارة عـن ألـياف من الشعيرات التي تحيط ببذور عدة سلالات من النبات المعروف بالجو سيبيوم Gossypium التابعة للفصيلة الخيارية Malua Cea وأهم أنواع نبات القطن النوع المسمى G. Barbadians والذي تتبعه سلالة القطن ذات التيلة الطويلة[٤٠].

وثمـرة الشجرة عبارة عن غلاف يتفتح عند النضج ويترك البذور المحاطة بكومة من الألياف القطنية[٤١]. وكان العـرب يطلقـون عـلى القطن ستة أسماء مختلفة قطن Kutn عطب Utb برس Biers توت Tout خُرفو Khurfu كرسوف Kursuf[٤٢]، ولقد انفردت اليمن بتسمية العطب وذكرت في النقوش اليمنية القديمة ع ط ب مما يدل على أنه صناعة المنسوجات القطنية كانت موجودة قبل الإسلام.

وأمـا مـراحل تصـنيع القطن فتبدأ بجني الثمار وتنظيفه[٤٣] وتتم عملية التنظيف بواسطة آلة تدعى الكوربال Curable وهي نفس الآلة التي كانت تستخدم في الهند والصين[٤٤]، وهي فصل الألياف عن البذور. ثم بعد ذلك تتم عملـية تسـوية خيوطه وتسمى هذه المرحلة بالتصفيح والتسوية[٤٥]، كما تعرف بالندف، ولذلك يقول ابن سيده: ندفت القطن ندفا وقطن نديف والمندفة ما ندفت به والنداف نادفه، وكذلك الحلج وحلجته حلجًا، والمحلاج والمحلج ما يحلج عليه وهي الخشبة أو الحجر يحلج عليه القطن[٤٦].

ولقد عرفت الصناعة القطنية في الهند حيث كان فيها مراكز زراعة القطن ونسجه منذ ثلاثين قرنًا وأن نسيجهم من القطن شمل أنواعًا ممتازة برقتها ودقتها[٤٧]. كما عرفت صناعة النسيج القطني في العراق منذ عهد الآشوريين حيث يذكـر الملك الآشوري سنحاريب سنة (٤٠٥- ٦٨١ق.م) أنه جلب الشجرة التي تحمل الصوف من القطن قبل هذه الفترة[٤٨].

ويذكر ثيوفراستيس: أن بلاد العرب كانت من البلدان المنتجة للقطن. كما قر ذلك أيضًا بليني من بعد، واللذان عاشـا في بداية القرن الأول الميلادي، وأن هذا النبات كان ينمو في الخليج العربي بالقرب من ساحل جزيرة العرب.

ووجــدت آثار قطنية ترجع إلى قبائل الساميين من بلاد العرب مما يدل على أن البلاد العربية كانت من مواطن القطن الأصلية[٤٩].

وزراعة القطن كان معروفة في اليمن منذ أقدم العصور، وعرفت استخدامه في المنسوجات، بدليل ما ورد ذكره في النقوش اليمنية القديمة فضلاً عن أن البرود اليمنية البيضاء تدل على معرفة اليمن لهذا النوع من الأنسجة.

الألوان والأصباغ:

استخدم النساجون مصادر أصباغ ثلاثة هي:

أ – أصباغ نباتية.

ب – أصباغ حيوانية.

ج – أصباغ معدنية.

وكانت معظم الألوان نباتية كاللون الأحمر بنوعيه الوردي والقرمزي.

ونحصل على اللون الوردي من شجر البلوط، أما اللون القرمزي فكان يستخرج من ديدان القز أو لقرمز ويتم تحضــير هذه الصبغة عن طريق تجفيف الحشرات وسحقها فتصبح جاهزة للاستعمال[٥٠]. وهذا اللون يخلط مع محلول الشـب عند صباغة النسيج الصوفي؛ وينتج من أجمل أطيافه اللون الأحمر الأرجواني؛ حيث كان مصدره من القواقع والمعروفة بالموركس التي كانت تنتشر على ساحل البحر الأبيض المتوسط[٥١]. أما اللون الأزرق فكان يحصل عليه من نــبات النــيل وكان يستخلص منه العصارة الطبيعية. وهذه النبات يعرف باسم Indoxy وبعد غسلها بالماء الجاري تصبح ذات لون أخضر أولاً ثم يصبح بعد ذلك بلون أزرق غامق بعد عملية تأكسدها؛ كما تستخدم معها كربونات الصــوديوم الــتي تســاعد عــلى تثبيــت الألوان على النسيج[٥٢]. أما اللون الأصفر فيستخرج من نبات الزعفران والكركم[٥٣] والورس[٥٤] وتؤخذ من سحق أزهار وجذور النباتات المجففة ثم ينقع المسحوق الناتج في الماء البارد فينتج لونًــا أحمر، ثم يفصل بواسطة مادة قلوية يكون أحد أطيافه اللون الأصفر، كما تؤخذ الصبغة الصفراء من سحق ثمار الرمان والسماق. وأما بالنسبة للون الأخضر فتؤخذ هذه الصبغة من خلط المواد التي يؤخذ منها اللون الأصفر مع مادة أخــرى تعطي اللون الأزرق وهي النيلة والتي نحصل بإضافتها إلى المواد التي تنتج اللون الأصفر فينتج لونًا أخضر. أما الصــبغة البنفسجية فتؤخذ من غدد الـ Mossols وهو نبات ينمو على سواحل لبنان وله رائحة تشبه رائحة الثوم؛ وعــند اســتعماله في الصناعة تعرض للشمس فتتحول إلى اللون الأخضر ثم الأحمر ثم البنفسجي[٥٥]. أما اللون البني القهوائي فيؤخذ من نبات العفص[٥٦].

تعتــبر هــذه أهم الألوان التي استخدمت في صناعة المنسوجات القديمة وهي مواد متوفرة في الطبيعة، وإنتاجها

والحصـــول عليها سهل. إلا أن هذه المواد الملونة للمنسوجات كانت غير ثابتة وسرعان ما تزول بمواد سائلة، ولأجل تثبيتها على المنسوج استخدمت مواد مثبته منها مادة التنين التي تستخرج من لحاء شجر البلوط والعصفر وثمار الرمان وأشجار الفستق والجوز إلى جانب مادة الشب[٥٧]، إضافة إلى مادة الطين (الطمي) والترتر (زيت حبة الخردل).

ثانيًا: زخرفة النسيج

الأولى: الرسم على المنسوج أو طباعته:

فلقد اتبع النساجون طريقة الرسم باليد مرورًا باستخدام المواد العازلة مثل الشمع والطفلة الطينية وذلك لتغطية المســـاحات والزخارف التي يراد صباغتها، فإذا غمس النسيج في أحواض الصباغة فإن المواد العازلة تمنع تسرب لون الصباغة إلى المساحة المغطاة[٥٨].

الثانية: وهي طريقة التطريز:

وهـــذه الطـــريقة تعتبر من أقدم الطرق التي عرفها الإنسان لتزيين ملابسه بأشكال مرسومة على النسيج بخيوط مغايرة، ويتم تنفيذها بثلاث غرز.

أ - غـــرزة الســـلة وهـــي عـــبارة عن خيط مزدوج وما بين الخيطين تنفذ الإبرة من الأسفل إلى الأعلى أو غرزة البلانكيت.

ب - الغرزة الملفوفة وهي عبارة عن لف الخيط حول الإبرة ثم السحب.

ج - التطريز بواسطة السداة ذات اللحمة أثناء النسيج[٥٩].

الثالثة: وهي طريقة القالب:

وهي عبارة عن رسم وحدة زخرفية على القالب الخشبي ثم تحفر حفرًا بارزًا وهو ما يطلق عليه القالب الإيجابي، وذو الـــنقوش الغائرة يطلق عليه القالب السلبي. ثم يغمس القالب بمادة الصباغة ويطبع على النسيج فيظهر رسم ملون بالصـــبغة في حالـــة القالب الإيجابي، وتكون الزخارف بعضها خالية من الصبغة في حالة القالب السلبي، بينما يطبع الإطار المحيط بها[٦٠].

(الطراز أو دور الطراز) (المصنع – معمل النسيج):

لقد أنشأ المسلمون مصانع أطلقوا عليها الطرز. وكلمة الطراز فارسية معربة ومعناها في الأصل التطريز، ثم دلت على الرداء المحلي بالوشي حال التطريز المتشابك وخاصة الرداء المزين بالأشرطة المطرزة[٦١]. والطراز كلمة تعني تقليم الـــثوب وتزييـــنه أو تطريزه بعد نسجه بكتابة تتضمن اسم الخليفة مصحوبة بالدعاء له مع اسم المدينة التي نسج بها القمـــاش وتـــاريخ النســـج واسم الوزير واسم الصانع الذي قام بنسجه[٦٢]. وتطور معنى التطريز من الشريط المطرز

بالكـتابة إلى معـنى آخـر وهـو الشريط المكتوب عليه سواء كان الشريط على حافته أو في الوسط بوجه عام، ثم اسـتخدمت بعد ذلك كلمة الطراز للدلالة على المصانع نفسها[٦٣]. ويذكر عروة ابن الزبير أن الخليفة الأموي هشام ابـن عبدالملك أول من استخدم الطراز وعمل في أيامه الخرز والرقم وغيره من الوشي في سنة ١٠٨هـ[٦٤]. والطراز أبهـة الملوك والسلطان. ومذاهب الدول أن ترسم أسماء ملوكها أو علامات تختص بهم في طراز أثوابهم المعدة للباسهم مـن الحريـر أو الديباج أو الإبريسم على شكل شريط كتابي يختص بهم ينفذ على الثوب أو سداه لحمته بخيوط من الذهب أو ما يخالف لون الثوب[٦٥].

و نجد أن كلمة الطراز قد استعملت في الشعر العربي حيث قال حسان بن ثابت في شعره :

بيض الوجوه كريمة احسابهم شم الأنوف من الطراز الأول[٦٦]

كذلك وصف أحد جسور بغداد على نهر دجلة بطيلسان أبيض والجسر يبدو كالطراز الأسود.

ووصـلنا مـن الحفائـر الأثرية طرازان هما طراز الخاصة وطراز العامة. وانفردت اليمن عن غيرها من الأقطار الإسلامية بإضافة طرازين إلى الطرازين السابقين وهما طراز الخلافة.

طراز الخاصة:

وهـو المصـنع الذي ينسج منسوجات تخص الخليفة وموظفيه من كبار رجال الدولة وحاشيته وما تحتاج إليه الدولـة من أقمشة مثل كسوة الكعبة وعمل الأعلام والخلع والخيام وغيرها[٦٧] وأطلق الغربيون على دار الطراز اسم الخـتريم Chanzem أي دار الطراز وهذه الدور كانت خاضعة لرقابة الدولة يشرف عليها موظف كبير يسمى ناظر الطراز أو صاحب الطراز، ومن واجباته مراعاة جودة النسيج والتأكد من وجود اسم الخليفة على ما تخرجه أنوال دور الطراز والنظر في مواد الصباغة[٦٨] وحتى يخرج النسيج بأبهة تليق بمن صنع لهم النسيج.

طراز العامة:

وهـو الطراز الذي يمد الشعوب بما تحتاجه من منسوجات وملابس وكان على هذه المصانع موظفون يراقبون سـير العمـل[٦٩] يطلـق عليهم صاحب الطراز أو ناظر الطراز إضافة إلى المحتسب وهو ما يعرف اليوم بجهاز الرقابة والمحاسبة.

ومما يدل على وجود طراز الخاصة والعامة في اليمن قطعة نسيج من القطن المصبوغ باللون البني والأزرق عليها شـريط كـتابي بـالخط الكوفي المورق زينت نهاية حروفه المستقيمة بوريقات نباتية وتحمل هذه القطعة اسم الخليفة العباسي المقتدر بالله، ومما ينص هذا الشريط "..... صنعت في طرز الخاصة بصنعاء سنة ٣٣١هـ"[٧٠] (لوحة ٥).

وتوجد هناك قطعة أخرى من النسيج القطني المصبوغ المقلم يغلب عليها اللون السمني عليها شريط من الكتابة

الكوفـــية باللون الأبيض نصها ... (بسم الله الرحمن الرحيم نعمة من الله لعبدالله أبي العباس الإمام المعتضد بالله أمير المؤمـــنين.... ممـــا أمر بعمله في طراز صنعاء سنة أربع وثمانين ومائتين، لوحة رقم (٣) أما الطرازان التي انفردت بها اليمن فيهما:

أ – طراز الملوك في المنسوجات اليمنية (ش ٢) [٧١]:

يعتـــبر هـــذا الطراز من الطرز اليمنية الخاصة بإقليم اليمن حيث تعتبر هذه ميزة لهذا القطر لما كان يتميز به من خـــبرة في مجال إنتاج المنسوجات حيث كشفت حفريات الفسطاط عن قطعة نسيج زخارفها تتكون من ثلاثة أشرطة أفقية تزينها عناصر هندسية تتمثل في أشكال المربعات والمعينات وشريط من الكتابة الكوفية نصها "صنع طراز الملوك سنة مائتين" ومحفوظة هذه القطعة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة.

أ – طراز الخلافة في المنسوجات اليمنية:

يعـــد هـــذا الطراز من الطرز التي انفردت بها اليمن ومما يدل على ذلك قطعة نسيج تحمل عبارة نصها "بفضل طـــراز الخلافة" بالخط الكوفي[٧٢]. وهذا دليل على شهرة اليمن التي كانت تتمتع بها آنذاك مما جعل الخلافة العباسية تخص اليمن بهذه الطراز الذي ينتج أجمل وأدق المنسوجات.

ثالثًا: المنسوجات اليمنية في العصر العباسي

قبل الخوض في المنسوجات الإسلامية اليمنية نمهد لما كانت عليه المنسوجات في اليمن قبل الإسلام فقد ازدهرت الحضارة اليمنية قبل الإسلام ازدهارًا كبيرًا وذلك بسبب موقع اليمن على ممر تجاري بحري هام هو البحر الأحمر وممر بري وهو طريق اللبان الذي كان يمتد في ظفار حضرموت إلى ميناء قنا على الساحل الاجنوبي ثم يسير برًا عبر الطريق فـــيمر بمديـــنة شـــبوة (عاصمة حضرموت)، ومنها إلى تمنع (عاصمة قتبان) ثم إلى مأرب (عاصمة سبأ) ثم إلى قرناو (عاصمة معين) ومنها يصل عبر الطريق مرورًا بمكة والمدينة وديدان (العلا) حتى يصل إلى ميناء غزة على ساحل البحر الأبـــيض المتوســـط. وبعد أن اكتشف الطريق البحري كانت التجارة تمر عبر مينا قنا ثم موزع (المخا) فالبحر الأحمر ولذلـــك يذكر لنا صاحب كتاب الطواف حول البحر الأرتيري الذي عاش في المائة الأولى من الميلاد قائمة بالتجارة المستوردة إلى موزع[٧٣]. وهذه القائمة تحتوي على منسوجات أرجوانية اللون ناعمة الملمس ومنها أيضًا أنواع خشنة، وهـــي الملابـــس ذات الأكمـــام وغير مزخرفة ومحاكة بالذهب وملونة بالزعفران إضافة إلى العباءات والبطانيات[٧٤] والفوط[٧٥] والتي ما زالت تستخدم حتى عصرنا الحالي.

ومـــع ذلك فإن النسيج في اليمن يتميز في كل منطقة عن المناطق الأخرى إلا أن الكثير منها يتشابه في التزيين والزخـــرفة، ومن ذلك ما كان يستخدم في عمل (العِدْل والخروج) والتي توضع فيها أحمال الحمير. هذا وقد تحدثت الـــنقوش اليمنـــية القديمـــة عن المنسوجات حيث يذكر نقش النصر (جلازر ١٠٠٠) غَزَّالين في مناطق العود وقبيلة

العــواذل، وقــد ذكر ذلك النسيج باسم (ح ل ل ت) وهي ما يطلق عليه في العربية (الحلة) حيث استخدمت هذه الكلمة لوصف منتوج يمني[٧٦].

إضــافة إلى ذلك فقد كشفت الحفريات الأثرية عن مومياوات في منطقة شبام الغراس[٧٧] وعددها خمس وهي ملفوفــة بلفائف كتانية ويرجع تاريخها إلى ٢٨٠ق.م حسب تحليل c14، وهذا يدل على أن اليمن كانت على دراية كــبيرة بفــن النسيج. كما أن الشعراء العرب في الجاهلية أفاضوا في أشعارهم في وصف النسيج اليماني مما يدل على اختصــاص اليمن بفن صناعة النسيج وقد وصفها أحد المسلمين الأوائل وقال عنها بأنها ولاية غنية بالمنسوجات التي تنــتجها. ويقول الأزرقي أن الكعبة كسيت من قبل ملوك التبابعة الحميريين من اليمن لفترة طويلة قبل ظهور الإسلام وذلك بقماش الوصائل[٧٨].

وفي أثناء حكم كسرى فارس (خسرو انوشروان) (٥٣١- ٥٧٩م) احتلت اليمن بعثة عسكرية فارسية اتي بها ســيف بــن ذيزن والتي عُدت فيما بعد ولاية تابعة للحكم الفارسي. وفي ذلك يقول الثعالبي: (أن المنتجات الخاصة بالولاية اليمنية كان يجلبها انوشروان إلى فارس). ويذكر أيضًا الأصفهاني في كتابه الأغاني أن باذان حاكم اليمن من قبل فارس أرسل إلى كسرى فارس قافلة تحمل ثيابًا يمنية ومسك وطيب وعنبر وهي خراج البلاد اليمنية أو ما تسمى كجزية فيها من الملابس ولأحزمة والفوط إلا أن هذه القافلة لم تصل إلى مرفأها لأنها نهبت على الطريق الخارجي[٧٩]، ويعود ذلك أن اليمنيين كانوا غير راغبين بالحكم الفارسي.

لذلك كان هناك تبادل تجاري مع فارس –أيًا كان نوع هذا التبادل- وخاصة في النسيج لذا يقول سيرجيت أنه صــنع ملابــس مــن النوع العدني (سيأتي ذكره) في أصفهان ونيسابور، وصنع أيضًا قماش صوفي يدعى السعيد[٨٠] (ســيأتي ذكــره). ويذكر الجهشياري قائمة الخراج الذي كان يرسل من اليمن وهي مملوءة بالملابس، فيذكر أن طول القمــاش ٥٠٠ ذراع وهي ثوب من القماش اليمني. وقد اهتدى آخر الحكام الفارسيين في اليمن إلى الإسلام في عام ٦٢٨م وبدخولــه الإسلام أصبحت اليمن ولاية إسلامية. وقد اعتاد النعمان ابن المنذر ملك الحيرة على أن يرسل إلى ســوق عكــاظ عــندما يحل الموسم عطرًا لبيعه وينفق عائداته على الجلود والحبر والعصب والحرير الموشي والعدني المسير[٨١].

والمعلومــات عن الأنسجة اليمنية قبل الإسلام جاء ذكر أغلبها على ألسنة الشعراء العرب، من ذلك ما ذكره الشاعر امرؤ القيس في معلقته[٨٢].

خرجتُ بها أمشــي تَجُّر وراءَنــا   على أَثَرَيْنا ذيــــلَ مِرْطٍ مُرَحَّــلِ
إلى مثليهـــا يرنو الحليــمُ صبابــةً   إذا ما اسبَكَرَّت بين درعٍ ومِجْولِ
فَعَنَّ لنــا سِــرْبٌ كــأنَّ نعاجَــهُ   عَــذاريَ دَوارٍ في مُــلاءٍ مُذَيَّــلِ

أما عن المنسوجات اليمنية في العصر الإسلامي فقد أشارت كتب اللغة والمعاجم وغيرها في بعض مواضعها إلى أن بلاد اليمن قد اشتهرت منذ أقدم العصور في إنتاج أنواع الملابس والأنسجة[٨٣].

ونذكر منهم ابن منظور في لسانه غير أن وصفه كان نظريًا لتلك الملابس وكذلك كتاب السير والتراجم فنذكر منهم ابن سعد في كتابه العظيم الطبقات الكبرى، وذكره الألبسة التي كان يرتديها ممن ترجم لهم، كما أورد أنواع الألبسة كُتّاب التاريخ كالطبري وغيره[٨٤]. وصناعة الأنسجة كانت أبرز حرف أهلها، فيروي أن خالد بن صفوان أجاب رجلاً أطنب في التفاخر في اليمن فقال له ما عساي أن أقول لقوم كانوا بين ناسج برد أو دابغ جلد أو سائس قرد[٨٥]. وكانت اليمن أكبر ممون لشبه الجزيرة العربية حيث كانت تصدر كل ما تحتاجه الجزيرة العربية من البسة وأنسجة[٨٦]، ومن اشهر منسوجاتها البرد والخال والوصائل والحبرة والسحل والمعافرية والأتحمية والصعب والجندية والنجرانية والسعيدية والعدنية والحضرمية والحميرية والصيرية والحيشانية والشرعبية والحلل.

وتشير كثير من المصادر العربية إلى الأنسجة اليمانية والتي يظهر من إشاراتها أنها (أي الأنسجة) كانت موجودة في العراق والحجاز غير أن أكثرها برود من اليمن، مما يدل على سعة انتشارها. ويروي ابن الفقيه أن الكعبة كساها النبي ﷺ بالثياب اليمانية أو إزارا غليظًا مما يصنع باليمن[٨٧]. وتشير المصادر إلى أن النبي ﷺ عقد معاهدة هدنة مع نصارى نجران قضت بأن يدفعوا جزءً من الجزية على شكل قماش وأن المبعوث النجراني الذي قدم المدينة كان يرتدي قماشًا مخططًا (حبرة) وعباءة مذيلة حاشيتها بالحرير حيث كان الحرير ينسج في اليمن قبيل الإسلام[٨٨] وحتى انتهاء الهدنة ثم دفع ٢٠٠٠ عباءة. وبعض المصادر الأخرى تذكر ألف عباءة هذا ويذكر الثعالبي أن مائتين عباءة جلبت إلى بغداد في عهد الخليفة المأمون من اليمن[٨٩].

وقيل أن الرسول ﷺ ذكر أن حاكم الجند كانت له أم فارسية[٩٠] ويقال أنها حميرية اعتادت أن تغزل وتأخذ خيوط الغزل معها من اليمن[٩١]. هذا وقد ترك الرسول الأعظم ﷺ ملابس حيث ذكرت كتب السير أن الرسول ﷺ ترك قميصًا صحاريًا وآخر سحوليا. وذكر أيضًا أن النبي ﷺ كفن في ثلاثة أثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة. كما ذكر أيضًا أن الرسول ﷺ ترك ثوبين حبرة وإزارا عمانيًا وثوبين صحاريين وقميصًا صحاريًا وآخر سحوليًا وجبة يمانية وكساء أبيض[٩٢].

بينما نجد أن حفيد النبي ﷺ الحسين ؓكان يرتدي سروالاً من نسيج صوف يمني[٩٣]. وكان الشاعر عمر ابن أبي ربيعه يرتدي عباءة يمنية، وكذلك الشاعر الفرزدق كان يرتدي عباءة يمنية مخططة[٩٤]. ويقال أن هشام بن عبدالملك كان له خيمة أعدها لنفسه مصنوعة من نسيج صوفي مخطط (حبرة) صنعها له يوسف بن عمر في اليمن. وثمة خيمة أخرى تحتوي على أربعة فرش معدة للنوم ومصنوعة من حرير الخز الأحمر بصحبة وسائد من الحرير.

وكان هشام بن عبدالملك يرتدي قميصًا مخططًا وعمامة من حرير الخز الأحمر. وهذا القول يدعونا إلى الاعتقاد

بأن خلفاء بني أمية كانت لهم مصانع نسيج ملكية في اليمن، يؤيد ذلك ما كشفت عنه الحفريات في مدينة الفسطاط في مصـــر والتي سجل على النسيج المكتشف ما يعرف بطراز الملوك وأيضًا طراز الخلفاء. والذي يوحي بمكانة اليمن آنـــذاك في صناعة النسيج إضافة إلى ذلك ما أورده الجهشياري[٩٥] من قائمة بالمنتجات الخاصة بالولايات اليمنية والتي جلبت إلى بيت المال في بغداد أثناء حكم الخليفة هارون الرشيد ١٧٠- ١٩٣هـــ وهذه القائمة صنفها مسؤول الخدم في عهـــد حكم الخليفة المهدي وهي الخراج السنوي. والذي قدر بنحو ٨٧٠ ألف دينار من دون الثياب، وأما طبيب الرشـــيد وهـــو بختيشوع فكان يحصل على ثلاث ثياب من الثياب اليمنية سنويًا[٩٦] وهي من النوع المشجر المعروف بالوصائل.

ويذكـــر الجـــاحظ أنســـجة صوفية وحريرية يمنية، وأن من بين صادرات اليمن عباءات. ووفقًا لما أورده ابن خرداذية فإن صادرات اليمن هي من الأنسجة الصوفية الموشاة والمشجرة وأثواب أخرى وكذا العنبر والورس والبغال والحمير[٩٧]. ويقول ابن الفقيه أن أقوام من اليمن كان لبسهم عباءات يمنية (حلة) وثياب صعدية وعدنية. إضافة إلى ما ذكـــره الهمـــداني مـــن أن هناك أصناف ملوكي ثمين منسوج من الحرير وأصناف جلدية وهي التي لا يصيبها البلل والـــرطوبة حين يكون الجو ممطرًا وهذا الحرير غاية في الروعة[٩٨]، في حين يذكر المقدسي أن مزايا المناطق المختلفة في اليمن وتنوع تضاريسها أدى ذلك إلى تنوع في أنسجتها والتي نذكر منها جلد زبيد والصبغ النيلي – وهذه الصبغة ما زالـــت تستعمل حتى الآن- وهي أشبه بزرقة السماء، وقماش من الكتان من عدن وهي مفضلة على كتان القصب، وأنســـجة مـــن المحاجـــر تسمى ليف، والعباءات المخططة، والبرود السحولية، والفرش الجلدية، والحقائب السعيدية والقمـــاش الســـعيدي من صنعاء، والورس من عدن[٩٩]. وعلى ضوء ما سبق فقد تمتعت اليمن آنذاك بسمعة طيبة في صـــناعة النســـيج، ولذا يؤكد لنا الثعالبي أن العباءات المخططة من اليمن تعتبر من قائمة المواد الغالية الثمن. ويقول صـــاحب الموشح أن السادة المتأنقين في ذلك العصر يرتدون عباءات مكشكشة أو موشاة. وعلى هذا الأساس يذكر ابن خلدون وهو يبين التقدير الذي يضفي على الصناعات اليمنية ما نصه "دامت الفنون في أرض الحضارة لو حافظوا عـــلى الصناعة وخاصة من أولئك الغرباء على اليمن (صناعة النسيج الوشي ونسيج العصب ونسيج الملابس وأنسجة الحرير لوصلت إلى حد الكمال في الصنعة) [١٠٠].

هـــذا ويقرر القلقشندي عن وجود مصانع للتطريز في اليمن وهي التي تعتبر إحدى العلامات المميزة للخليفة – هي أثواب الخليفة. وقد قال عماد الدين وهو والي حماة في تاريخه عن الملك السعيد إسماعيل وهو أحد ملوك الأيوبيين أنـــه تصـــرف بحماقـــة وطـــيش إذ أنـــه زعم، والزعم مطية الكذابين، أنه كان واحدًا من بني أمية وارتدى ملابس الخلافة[١٠١].

كما يذكر ابن بطوطة أن ملك اليمن وهو المعظم يوسف بن عمر بن رسول اعتاد على إكساء الكعبة حتى أن الملـــك المنصور قلاوون المملوكي حرمه هذا الحق[١٠٢]. ويذكر الخزرجي أنه في الثامن من شوال سنة ٨٠٠هـــ جهز

الملك الأشراف إسماعيل محمل الحج إلى مكة المشرفة بما لابد منه من المال والكسوة[١٠٣].

أنواع الأنسجة:

يصعب على الباحث أن يجد مصدرًا يتحدث عن أنواع الأنسجة اليمنية، ولكن يمكن من خلال الإشارات التي يوردها المؤرخون وأصحاب المعاجم وكتاب السير تكوين فكرة بسيطة عن الأنسجة اليمنية، كما أن الكتب التاريخية الخاصة باليمن لم تشر أو تفرد فصولاً عن هذه الأنسجة وإنما شذرات عن أبهة ملك ووصف ارديته وملابسه.

ومــن خلال استقصاء أنواع الأنسجة وجد الباحث أن تسميات الأنسجة اليمنية هي نفس التسمية التي كانت مســتعملة منذ عصور ما قبل الإسلام وحتى العصور الإسلامية المتأخرة، وسميت أيضًا نسبة إلى مكان النسج فيها أو دور الطراز، وهذه الأنسجة هي:

١ – اليمنية:

وهــو نوع من النسيج اليمني ولقد جاءت الأنسجة اليمانية في العراق، وذلك عندما قدم عبيد الله بن زياد إلى الكوفة لدى سماعه خبر مجيء الحسين بن علي إليها فأخرج ثيابًا مقطعة من مقطعات اليمن[١٠٤].

كما روي أن الشعبي كان يلبس عمامة حمراء يفخر بها من ثياب اليمن وقد ورد ذكر اليمانية في بعض الأبيات الشعرية منها:

يا جفنه كإزار الحوض قد كفاؤ ومنطقا مثل وشي اليمنية الحبرة

وقال الأسدي

إن المــودة والهــوادة بيننـــــا خلق كسحق اليمنية المنجــاب

٢ – البرود:

ضرب من ضروب المنسوجات اليمنية وتعتبر أشهر أنسجة اليمن حيث تذكر مقرونة باليمن "كالبرود اليمانية" ويــروى ابن سعد في طبقاته أن النبي ﷺ كان له برود يمانية طوله ستة أذرع في ثلاثة أذرع[١٠٥] كما يروي الواقدي بسنده قال رأيت عثمان بن عفان وعليه برود يمانية ثمنها مائة درهم[١٠٦] ويقول حميد بن ثور.

اجد بليلي مدحة عربيـــة كما خبر البرد اليماني المسبغ

ويعرف ابن منظور البرد من الثياب وقال ابن سيده البرد ثوب فيه خطوط وخصه بعضهم بالوشي والجمع أبراد أو برود[١٠٧].

والــبردة كساء يلتحف به وقيل إذا جعل الصوف شقة وله أهداب فهي بردة وعليه شبه منديل من صوف قد

اتزر به فقلت ما تسميه قال بردة. وقال الأزهري: وجمعها برد وهي الشملة المخططة. وقال الليث البرد معروف من بـــرود الصعب والوشي. وقال: وأما البرود فكساء مربع أسود فيه صفرة تلبسه الأعراب[١٠٨]. إضافة إلى ذلك فهناك نصـــوص تحدد نسبة البرود اليمانية إلى اليمن فيروي دينار جد سليمان المكتب أنه رأى عليًا وعليه نجرانيان. والمقصود علـــيه حلـــتان نجرانيـــتان. ويروي عفان بن مسلم عن أبي عوانه عن عبدالله بن حنش: رأيت على ابن عمر بردين معافريين[١٠٩] مما يرجع نسبتها إلى اليمن وإلى منطقة المعافر في محافظة تعز بالجمهورية اليمنية.

٣ – الأتحمي:

ضرب من البرود وواحدها اتحمى وهي المتحمة وانشد الشاعر

صفراء متحمة حيكت تمائمها   من الدمقس ومن فاخر الوطواط[١١٠]

والأتحمي نوع من البرود قال رؤبة، أمسى كسحق الاتحمي يرسمه

وقال الشاعر:

وعليـــــــه اتحمـــــــي   نسجــه مــن نســج هــوارم

غزلتــــه أم حلمـــــــي   كـــــل يــوم وزق درهـــــم

وقال وصهوته من أتحمي مشرعب. وآخر يقول: مثل الأتحمي أتحمه أصبح اتحمية كالثوب الأتحمي وقد اتحمت الـــبرود اتحامًا فهي متحمة[١١١]. ويقال: تحتمت الثوب إذا وشيته ووشي متحمم اللون إلى الشقر كأنه شبه بالأتحم. ويقال المذاهب البرود الموشاة وهو أرفع الأتحمي وهذا ما يدل على أن الأتحمي أنواع وأصناف موشاة[١١٢].

٤ – الخال:

الخال ثوب من ثياب اليمن[١١٣] وهو ضرب من برود اليمن وقيل هو الثوب الناعم[١١٤] قال الشماخ:

وبُردانِ من خال وسبعون درهما   على ذاك مقروظ من القد ماعز

وقال امرؤا القيس:

وأكرعة وشي البرود من الخال   والـــــخال اللـــــــــــــواء[١١٥]

٥ – الحبرة:

الحـــبرة ضرب من برود اليمن[١١٦] وتجمع حبر وحبرات وهي من البرود اليمانية، يقال: برد حبير وبرد حبرة. وفي الحديـــث أن النبي ﷺ خطب خديجة (رضي الله عنها) وخلقت إباها بالعبير وكسته بردًا أحمر. والحبير من البرود مـــا كـــان موشى. وفي حديث أبي ذر "الحمد لله الذي أطعمنا الخمير وألبسنا الحبير. وقال ﷺ: "مثل الحوا ميم في

القـــرآن كمثل الحبرات في الثياب". والحبير بالكسر الموشى[١١٧]. وقد سجي رسول الله ﷺ حين توفي ببرد حبر، أي أن الحبرة من البرود اليمانية.

ولكن هناك أنواع أخرى من البرود غيرها. والحبرة صفة لاسم مكان فهي إذا ليست مقتصرة على مكان واحد من اليمن. والموشاة المخططة من الثياب[١١٨].

٦ – العَصْب:

الصــعب بفــتح العين وسكون الصاد ضرب من برود اليمن، وواحده وجمعه سواءَ يقال: برود عصب أو برد عصب.

قال أبو كرب أسعد التبع اليماني:

وكسونا البيت الحرام من العصب ... مــلاء معضــدا وبـــرودا
وأقمنــا من الشهــر تسعـــا ... وجعلنــا لبابــه إقليـــدا
ونحرنا سبعين ألفــا مــن البــدن ... ترى الناس حولهن ركـــودا[١١٩]

والعصــب ضــرب من الثياب يعصب غزله ويدرج ثم يصبغ ويحاك برود عصب[١٢٠]. ولقد ورد ذكر عصب الـــيمن في نصوص عديدة، فيقول الأصمعي: أربعة أشياء قد ملأت الدنيا لا تكون إلا باليمن الورس والكندر والخطر والعصــب. ويقــول المقدســي: الــيمن معدن العصائب والعقيق والأدم الرقيق وبرود سحولا والجريب وسعيدي صــنعاء[١٢١]. ويــبدوا أن العصب كان من لباس المترفين الذي يكون غالي الثمن وهناك اختلافات في لبسه للأغنياء والفقراء وقد وردت العصب في بعض الأشعار قال وضاح:

وأبصرت سلمى بين بردي مرجل ... وابراد عصب من مهلهلة اليمن

وقال:

ونلبس من بز العــراق مناصفــا ... وأبراد عصب من مهلهلة الجند

ويقول كثير:

لبسنا ثياب العصب فاختلطا السدى ... بنا وبهم والحضرمي المخضر[١٢٢]

والعصب برود يمانية يعصب غزلها أي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج أو بوضع غزله سوية ويقيد ثم يصبغ وينسج فيأتي موشيا بنقاء ولا يسمح للمعتدة لباسها ويسمح لها بارتدائها، ولا تخضب الأثواب بأكملها وتدعى أثواب مخططة بالــبرود. أما الذي يحظر ارتدؤه في تلك الحالة فهو ثوب صبغ بالبول[١٢٣] وفي حديث عمر ﷺ أن النبي ﷺ أراد أن ينهي عن عصب اليمن. وقال: نبئت أنه يصبغ بالبول، ثم قال: نهينا عن التعمق.

٧ – الجندية:

هي ضرب من برود اليمن وينسب إلى الجندية ومنها العصب، وقد أشار وضاح اليمن في بيت من الشعر:

ونلبس من بز العراق منا صفًا وأبراد عصب من مهلهلـــة الجنـــد

إلى جانب ذلك يرد ذكر للثياب الجندية في شعر عمر بن أبي ربيعة يقول في بيت منه:

شق عنها محقـــق جنـــدي فهي كالشمس من خلال السحلب

ويذكـــر ابن منظور في حديث سالم: سترنا البيت بجنادي أخضر، فدخل أبو أيوب فلما رآه خرج إنكارًا لله، ولا نعرف سبب ذلك وربما أنه كان مما يصنع بالبول – قيل هو جنس من الأنماط، أو الثياب يستر بها الجدران(١٢٤).

٨ – النجرانية:

لقد وردت الثياب النجرانية وذلك عندما عقد النبي ﷺ معاهدة هدنة مع نصارى نجران يدفعون بموجبها حلل كجـــزية أو ما سمي بصلح المال واختلفت الروايات في عددها(١٢٥) إضافة إلى ذلك قال أنس ابن مالك: "كنت أمشي مع النبي ﷺ وعليه برود نجراني غليظ الحاشية(١٢٦).

٩ – السعيديه والتزيديه:

ضـــرب مـــن البرود اليمانية، ويصف المقدسي أن ما تشتهر به صنعاء القماش السعيدي، ويذكر ابن حبيب في شرحه أنه شبه طرائق الدم في أذرعهن بطرائق تلك الدروع لأن تلك البرود تضرب في اللون إلى الحمرة(١٢٧). ويورد ابـــن رســـته وصـــفًا لصادرات صنعاء منها أردية مخصصة وعباءات(١٢٨). ويضيف ابن منظور بأن البرود التزيدية بها خطوط حمر تشبه بذلك طرائق الدم، ويصف الشاعر:

برَدَّ القيانُ جِمالَ الحَيِّ فاحتملوا فكلهـــا بالتَّزِيديَّات مَعْكُومُ

١٠ – المعافرية:

يقـــول ابن منظور: "المعافر قبيلة. وقال سيبويه: معافر بن مرة أخو تميم، وإليهم تنسب الثياب المعافرية. يقال: معافـــري(١٢٩) وقال الأصمعي: ثوب معافري"(١٣٠) ومنه حديث: "رأيت على ابن عمر بردين معافريين". وهناك عدة نصوص تذكر فيها أن الرسول ﷺ كتب إلى أهل اليمن "أن على كل إنسان حالمًا منكم دينارًا كل سنة أو قيمته من المعافري"(١٣١). وهو من أنواع المنسوجات الرقيقة الجيدة.

ويحكـــى أن التبع اليماني اسعد الكامل أول من كسا الكعبة وأنه علق عليها قماشًا معافري(١٣٢) والمعافر: حي باليمن تنسب إليهم الثياب المعافرية(١٣٣). وتشكل اليوم الحجرية وشرعب والتعزية التابعة لمحافظة تعز.

١١ – السحولية:

السحولية: ضرب من برود اليمن. والسحول نسبة إلى موضع باليمن، والسحولية ثوب أبيض من القطن[١٣٤]. وسـحل والسـحل والسحيل ثوب لا يبرم. غزله أي لا يفتل وسحله وسحلوه لم يفتلوا سداه، ومثل السحيل الغزل الـذي لم يبرم، أما الثوب فإنه لا يسمى سحيلا ولكن يقال للثوب: سحل، والسحل ثوب أبيض. وخص بعضهم أنه الثوب من القطن الأبيض الرقيق[١٣٥]. ويذكر المقدسي أن اليمن معدن العصائب والعقيق والأدم الرقيق والبرود سحولا والجريب[١٣٦]. ولقد ذكرت الثياب السحولية في الحديث عن كفن النبي ﷺ فيروي هشام بن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: "أن رسول الله ﷺ كفن في ثلاثة أثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة"[١٣٧].

هـذا ولقد أوردت الدكتور سعاد ماهر محمد عند حديثها عن قميص رسول الله ﷺ أحاديث كثيرة عن كفن النبي ﷺ جميعها تشير إلى أن الرسول ﷺ كفن بثياب يمانية (سحولية). ويروي الثعالبي عن أبي عمر والأصمعي وأبي عبـيدة والليـث "أن كل ثوب من قطن أبيض فهو مسحل". أشارت الدكتورة سعاد ماهر في دراستها عن مخلفات الرسـول ﷺ إلى القمـيص بقولها: "أن القطع جميعها تمتاز بأنها بيضاء اللون وخالية من الزخارف الملونة، وكذلك الزخارف النسيجية، وأن جميع القطن منسوج يدويًا وبأنوال بسيطة، وأن قطعتين من القطن قد تكون أجزاء من ثوب سحولي أما الأخرى فهي من الكتان"[١٣٨]. وبما أن الدكتورة أثبتت أن القطعتين من ثياب القطن الأبيض وذلك بمعمل مصلحة الآثار المصرية، وهذا الإثبات المعملي يتفق مع ما قدمه الكتاب واللغويون سالفي الذكر من أن الثياب القطنية البيضاء سحولية المنشأ.

١٢ – العدنية:

من البرود اليمانية ووردت فيه نصوص نذكر منها حديث أسامة بن زيد قال "دخلنا على رسول الله ﷺ نعوده وهو مريض فوجدناه قائمًا قد غطي وجهه ببرد عدني فكشف عن وجهه[١٣٩]".

ويروى أن ملك الحيرة النعمان كان يرتدي المنسوجات العدنية بحيث كان يرسل إلى سوق عكاظ لشراء البرد العدنـية. ويذكـر ابن هشام أن رجلاً كان يرتدي عباءة عدنية (حلة) عند منى أثناء أدائه الشعائر الدينية قبيل ظهور الإسلام ووهبته سيدة من الحجاز حلة عدنية كهدية[١٤٠].

هذا وقد عرفت الأردية العدنية في العراق حيث يروي الأصبهاني أنه أهدى بعض ولاة الكوفة إلى أحد الرجال رداءً عدنـيًا[١٤١]. ويـروي الفضـل بن دكين عن عثمان قال " لقيت الشعبي في يوم عيد فطر أو أضحى وعليه برد عـدني"، إضافة إلى ذلك فقد اشتهرت عدن بالعمائم العدنية، فيروي البكري: أن وفد همدان حينما قدموا على النبي ﷺ كـان عليهم مقطعات الحبرة والعمائم العدنية[١٤٢]. وعند ابن هشام رواية نصها: "رأيت عثمان يوم الجمعة على المنبر وعليه إزار عدني غليظ"[١٤٣].

١٣ – الحضرمية:

يذكـــر ابن إسحاق أن رسول الله ﷺ عندما هاجر قال لعلي ﷺ "نم على فراشي وتسج ببردي هذا الحضرمي الأخضـــر". كما أن ابن حنبل يروي أن رسول الله ﷺ قام من الليل في برد له حضرمي" وقد نشد في ذلك كثير من الشعراء:

لبسنا ثياب العصب فاختلط السدي   بناوبهم والحضرمي المخضر[١٤٤]

من ذلك نجد أن النسيج الحضرمي اشتهر بلونه الأخضر.

١٤ – الحميرية:

أشارت المصادر إلى النسيح الحميري، فيروي الفضل بن دكين وأحمد... عن عبدالملك بن عمير أنه قال "رأيت أبـــا موسى داخلا من هذا الباب وعليه مقطعه ومطرف حميري"[١٤٥]. والمطرف من الأردية المصنوعة من الخز المربعة ولها أعلام[١٤٦]

١٥ – الصيرية:

من الثياب اليمانية الصيرية يذكر أبوالفرج الأصفهاني أن جريرًا قدم على الحجاج فأكرمه الحجاج وكساه جبة صيريه وأنزله فمكث أيامًا[١٤٧].

١٦ – المراجل:

المراجل ضرب من البرود اليمانية وقد سميت بذلك نسبة إلى تصاوير الرجال عليها[١٤٨].

١٧ – الوصائل:

الوصائل من الثياب اليمانية البيض ومفردها وصيلة وقال صاحب العين:الوصائل ثياب مخططة بيض وحمر[١٤٩]. ويقول الأزرقي: "كسيت الكعبة من قبل ملوك التبابعة اليمنيين بفترة طويلة قبل ظهور الإسلام بقماش الوصائل"[١٥٠]. ويصف صاحب تاج العروس: أن الوصائل ثياب يمنية مخططة حمراء اللون[١٥١]، والوصيلة واحدة الوصائل وهي ثياب يؤتى بها من اليمن[١٥٢].

١٨ – الحلل:

يقـــول ابـــن منظور: الحلة رداء وقميص، والحلل برود من اليمن، ولا تسمى حلة حتى تكون ثوبين من جنس واحـــد[١٥٣]. قال: والحلة رداء وإزار أو غيره. ولما وصل الحسين ﷺ إلى منطقة التنعيم في طريقه إلى الكوفه "لقي بها عـــيرا قد أقبلت من اليمن بعث بها بحير بن ريسان الحميري" إلى يزيد بن معاوية وكان عامله على اليمن، وكان على

العير الورس والحلل ينطلق بها إلى يزيد[١٥٤].

١٩ – الشرعبية:

قال ابن منظور: الشرعب الطويل، والشرعبية شق الحم والأديم طولاً. وينسب إليه البرود الشرعبية قال قيس ابن الخطيم:

ألا إن بين الشرعبي وراتج ضرابا كتخديم السبال المصعد[١٥٥]

جـاء في شمـس العلـوم:[١٥٦] وإليهم تنسب الرماح الشرعبية، والبرود الشرعبية. ويقول سرجنت: أن البرود الشرعبية تعرف في عصرنا الحالي أنها تحاك من قبل حاكة يهود[١٥٧].

إضافة إلى ما سبق نجد أن هناك العديد من مسميات المنسوجات اليمنية منها المناديل اليمنية، والمتاحف اليمانية، والفوط اليمانية، والخوخة اليمانية، والجبة اليمانية.

رابعاً: أماكن صناعة النسيج اليمني "دور الطراز"

تحتل أماكن صناعة المنسوجات أهمية كبرى في تسمية الأنسجة اليمنية إذ نجد أن أغلب الأنسجة اليمنية نسبت إلى مـناطق إنـتاجها، علمًا أن بعض هذه المنسوجات غير معروف نسبتها إلى مكان معلوم. ومن المرجع أن تكون صنعاء مكان صناعتها.

السحولية (الطراز السحولي):

السـحول بضم أوله وأخره لام، وسحول قبيلة من اليمن وقرية من قرى اليمن يُحمل منها ثياب القطن يقول طرفه ابن العبد:

وبالسفح آيات كأن رسومها يمان وشته ريدة وسحول[١٥٨]

وتقع السحول ما بين عقبة إب الذهوب جنوبًا حتى القفر شمالاً وما اكتنفه من الجبال[١٥٩] وإليها تنسب الثياب السحولية، وقد جاء في عيون الأثر "كفن رسول الله ﷺ بثلاثة أثواب سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة[١٦٠] وقيل عن أثواب الرسول ﷺ وأثاثه ما يلي:

"تـرك ﷺ يوم مات ثوبي حبرة وإزارًا عمانيًا وثوبين صحاريين وقميصًا سحوليًا وجبة يمنية وخميصة وكساء أبـيض وقلانـس صغار ثلاث وملحفة ومقراض. وتشير الدكتورة سعاد ماهر أن بعض أجزاء مخلفات الرسول ﷺ القميص، وهي سحولية مصنوعة من القطن (العطب)، وهو من النبات الذي ينمو في سهل تهامة في وادي سهام الواقع على ساحل البحر الأحمر المنخفض إلى الشمال من وادي زبيد وريمة[١٦١].

المعافرية (الطراز المعافري):

المعافـــر اسم لقبيلة يمنية وتنسب إليهم الثياب المعافرية وتعرف اليوم بالحجرية من محافظة تعز، وقال الأصمعي ثوب معافر غير منسوب فإذا نسب قال معافري وقيل:

خلو المعافر دار الملك فاعتزموا صيد مقاولـــة من نســـل احـــراز

وتقـــع المعافـــر (الحجرية) اليوم جنوب مدينة تعز فيما بين برداد والضباب شمالاً وذبحان وما تاخم اصابح لحج "الصبيحة" جنوبًا وما بين بلاد المخا غربًا وخدير والجند والسكاسك شرقًا"(١٦٢).

وللمعافر سمة خاصة في الحياكة منذ العصور المبكرة، ويقال أن أبا كرب أسعد أول من كسا الكعبة بثياب معفر ويقـــال أن الـــنبي ﷺ كفن بقماش معافري وربط ابن هشام ذلك بالقول أن النبي ﷺ أمر كل يهودي في اليمن أن يدفع دينارًا أو معافريًا والمعافر رداء -قماش- مخطط(١٦٣).

الجندية (الطراز الجندي):

الجَـــنَد: بالفـــتح موضع باليمن، وهو أجود كورها. وفي الصحاح: الجند بلاد باليمن. وقيل: هي من مخاليف اليمن(١٦٤) وتتبع حاليًا محافظة تعز وتقع إلى الشمال من المدينة، وينسب إليها الثياب الجندية فيذكر وضاحٍ:

ونلبس من بز العراق مناصفا وأبرادا عصب من مهلهلـــة الجنـــد

النجرانية (الطراز النجراني):

نجران اسم واد باليمن سمي بنجران بن ريدان من سبأ الأوسط ونسب إليها الثياب النجرانية وقد ورد ذلك في معـــاهدة الرسول ﷺ مع نصارى نجران والتي قضت على أن يدفع أهل نجران ٢٠٠٠ حلة نجرانية جزية أو ما عرف بصلح الملا(١٦٥).

الحضرمي (الطراز الحضرمي):

الحضـــرمية نســـبة إلى حضرموت وهي اسم منطقة تقع في المنطقة الشرقية من اليمن على ساحل البحر العربي وإليهم تنسب البرود الحضرمية وفي ذلك يقول الشاعر:

لبسنا ثياب العصب فاختلط السدى بنـــا وبـــهم والحضرمـــي المخضــــــر

وقـــد سبق الحديث عن الثياب الحضرمية إلا أن ما نضيفه الآن وهو أنه كانت آلاف الأنوال تستعمل في مدن وقرى حضرموت حتى بلغت في الشحر وحدها (١٣٠٠) نول، وبحَارَةٍ من حارات تريم (٤٠٠) نول(١٦٦)، مما يوحي بأن هذه المنطقة كان أغلب مهن أهلها النساجة.

العدنية (الطراز العدني):

نسبة إلى مدينة عدن وتقع على ساحل البحر العربي "خليج عدن" وهي ميناء هام على مر العصور التاريخية ولقد شاركت مدينة عدن في التجارة العالمية منذ العصور القديمة، فقد ذكر صاحب كتاب الطواف حول البحر الإرتيري: أنه كان هناك تجارة من عدن، وقد قدم قائمة بها (أي التجارة) منها الثياب العدنية[١٦٧]. وذكر ابن هشام: أن رجلاً كان يرتدي حُلة عدنية عند منى أثناء أدائه للشعائر الدينية الوثنية، وذكر إسحاق ابن الحسين الثياب العدنية، وكذلك المقدسي ذكر قائمة من التجارة التي تأتي إلى ميناء عدن ومنها الثياب العدنية[١٦٨].

الشرعبية (الطراز الشرعبي):

نسبة إلى شرعب وهي منطقة تتبع إداريًا محافظة تعز وينسب إليها الرماح الشرعبية والبرود الشرعبية[١٦٩].

الطراز الصنعاني:

تعتبر مدينة صنعاء من أهم المراكز العظيمة الشأن في صناعة المنسوجات، ويقول ابن رسته "وتجلب من صنعاء الجلود والأدم والبغال المشعرة والأنطاع والبرود المرتفعة والمصمت والأردية" ويبلغ سعر البرود عندهم بـ ٥٠٠ دينار[١٧٠]، مما يدل على أن صنعاء كانت أهم مركز حضاري في اليمن لصناعة ونسج البرود. وكتب اسحق ابن الحسين: عن أثواب يمنية نسجت في صنعاء، وفيها مكان ينسجون فيه معروف باسم السعيدية. وذكر الخاقاني: أن حرير الخز من الكوفة والوشي من صنعاء، وهي منسوجات جميلة، ذكر ذلك أيضًا النويري في كتابه نهاية الأدب في فنون الأدب أن الأنسجة المخططة لليمن والواشية المشجرة لصنعاء وهي تطريز النهاية الثوب تعرف باسم أنسجة صنعاء[١٧١].

ومعظمها تشير إلا أنها صنعت بطراز الخاصة بصنعاء وبعضها يحمل أسماء الخلفاء العباسيين في القرنين الثالث والرابع الهجريين، كما يحمل البعض أسماء أمراء اليمن وسلاطينها[١٧٢]. وهناك قطعة نسيج في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة صنعت بطراز الخاصة بصنعاء تعود إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين تحمل اسم الأمير الرسي الداعي يوسف بن يحيى[١٧٣]، وقطعة أخرى بمتحف لوند بالسويد تحمل اسم الخليفة المعتمد على الله العباسي (ت ٢٧٦هـ) تشير إلى أنها صنعت بطراز الخاصة بصنعاء الخاصة[١٧٤] (لوحة ١).

كما أن هناك قطعة أخرى هامة تمدنا بمعلومات جديدة عن طرز أخرى في اليمن فهي تحمل عبارة مطرزة بالخط الكوفي نصها "بفضل طراز الخلافة"(شكل ١) وهذه العبارة تشير إلى أنه كان هناك طرز خاصة بالخليفة ورجال بلاطه وحاشيته[١٧٥].

إضافة إلى ذلك هناك طراز آخر عرف باسم طراز الملوك حيث يحتفظ متحف الفن الإسلامي بالقاهرة بقطعة من المنسوجات يزين جزءها السفلي شريط من الكتابة الكوفية وهي كلمة مكررة نصها "لا مالك أو لا خالد" ويزين

جزءها العلوي شريط من الكتابة الكوفية نصه "صنع بطراز الملوك سنة مايتين" (شكل ٢) وتعود هذه القطعة إلى عهد الخليفة المأمون[١٧٦].

هذا فضلاً عن البرود والحبر والتزيدية، ولقد ورد اسم مدينة صنعاء على النسيج بعدة أساليب هي:

أ – طراز صنعاء أو طراز الخاصة بصنعاء:

ب – طراز الخلافة.

ج – طراز الملوك.

وهـــذا يـــدل عـــلى أن مدينة صنعاء كانت في فترة العصر العباسي الأول وبداية الثاني عبارة عن ورشة عمل للمنسوجات الخاصة والعامة، وهي المدينة التي تقوم بتزويد عاصمة الخلافة بما يحتاجه من أقمشة ومنسوجات.

هـــذا إلى جانب أن متحف الفن الإسلامي بالقاهرة يحتفظ بقطع نسيج تحمل تواريخ ٢٦٦هـــ ، ٢٨٢هـــ ، ٢٨٥هـــ ، ٣٣١هـــ، وهذه التواريخ تقع في حكم دولة بني يعفر الذين ارتفع شأنهم منذ بداية العصر العباسي الثاني وتقلـــدوا مناصب الحكم والإدارة في اليمن وخاصة صنعاء من قبل الخلفاء العباسيين، وهذه القطع النسيجية تم العثور عليها في الحفريات الأثرية التي أجريت بمدينة الفسطاط بمصر[١٧٧]. ويدل ذلك على أن النسيج اليمني كان عليه إقبال شديد في مصر.

زبيد (الطراز الزبيدي):

اشتهرت زبيد بالحياكة منذ تأسيسها وحتى العصر الحالي، ويصفها المقدسي بأنها أشبه ببوابة الصين وميناء بحري لليمن. وأورد الخزرجي: مواد دعيت زبيدا، وقد فرضت ضرائب على منتجيها من الحرير والأقمشة الموصلية، إضافة إلى أن زبيد اشتهرت بزراعة العطب (القطن) في واديها المسمى زبيد ووادي رماع. ويذكر سرجنت[١٧٨] أن أصحاب زبيد من زارعي القطن أعفوا من الضرائب. وما تزال زراعة القطن في وادي زبيد مستمرة حتى اليوم.

هـــذا وكانت صناعة الأقمشة في زبيد تمتاز بصبغة النيلة التي لا نظير لها والتي شبهها البعض با للازورد ومنها صـــنعت الثياب النفيسة بدقة متناهية يصعب التفريق بينها وبين ما كان ينصع في الشام[١٧٩]. وفي مدينة زبيد ظهرت مصـــانع للغـــزل والنســـيج منذ بداية القرن الرابع الهجري ١٠م حيث أضحت زبيد سوقًا تجارية بين صنعاء وعدن، واستمرت هذه المصانع تغطي اليمن من منسوجاتها المختلفة من اللحف والبرود والفوط حيث بلغ عدد مصانعها ١٥٠ مصنعًا ومنها انتشرت صناعة النسيج إلى بقية مدن الساحل التهامي في اليمن[١٨٠].

كما اشتهرت زبيد بصناعة الأصباغ المستعملة لصبغ الملابس المنتجة من تلك المصانع والتي كان يستدعي وجود معامل لإنتاج الأصباغ خاصة أنه كان هناك منسوجات تصدر إلى خارج زبيد حيث كان الحمل (حمولة جمل) الواحد

يضم ١٢٢ بردة إضافة إلى الحرير الخالص والمخلوط بالكتان[١٨١].

خامسًا: دراسة لبعض قطع النسيج اليمني

مـــن خـــلال قطع النسيج المحفوظة في المتاحف العالمية والمجموعات الخاصة تبين لنا أن الصناع اليمنيين لم يقبلوا على تصوير الحيوانات والطيور امتثالاً لأمر الرسول ﷺ بالنهي عن التصوير وعزوف الفنان اليمني والعربي المسلم عن تصـــوير الكائـــنات الحية واللجوء إلى الطبيعة (أي تصوير كل ما ليس فيه روح)، ولذا فقد أقبل الفنان اليمني وأخيه العـــربي عـــلي تصوير الطبيعة فكان نصيب النساج من ذلك كبير فقد وجدت أغلب المنسوجات اليمنية يزينها الخط الكوفي، والذي تميز بجماله وروعته وسهولة تشكيله فنيًا فجاء الخط كقطعة فنية إلى جانب الزخارف النباتية وأنواعها فكانت منسوجاتهما كأنها ثوب ربيع "ومعظم المنسوجات مصنوعة من القطن[١٨٢] وصبغ النساج اليمني قماشه بلونين أو أكثر، وكان طريقته في الصباغة أن يصبغ الخيوط قبل نسجها فعند ما يلحم اللحمة مع خيوط السداة يبدو النسيج متنوع اللون في الخيوط ذاتها.

وكما عالج النساج اليمني الخيوط بالألوان المختلفة فقد شكل قطعة النسيج من أشرطة غير منتظمة يتراوح لونها في التغيير ما بين اللون البني إلى اللون الأزرق ومن الأزرق الفاتح إلى الأزرق الغامق ومن ثم إلى اللون الأبيض.

لـــذا نجد أن هذا الوصف ينطبق على ما كتبه الكتاب العرب المسلمون عن النسيج اليمني المخطط[١٨٣]. إضافة إلى تلـــك الألـــوان فقد نقش طرازا يبين أهمية تلك المنطقة وهذا الطراز لا يخلو من البراعة حيث ترى الكتابات فوق المنســـوجات أمـــا مطرزة بخيوط القطن غير الملونة[١٨٤]، أو بخيوط قطنية ملونة مطلية بماء الذهب. وتمثل هذه القطع المطـــرزة بكـــتابات مذهـــبة منها قطعة نسيج محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة ومصنوعة بدار الطراز بصنعاء (الـــيمن) وتحمـــل أسمـــاء بعـــض الخلفـــاء العباسيين وترجع إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر المـــيلاديين[١٨٥]. إضـــافة إلى نموذج آخر عظيم الشأن، لهذا النمط في إحدى المجموعات الخاصة المحفوظة بمتحف الفن الإســـلامي بالقاهـــرة وذكـــر عليها اسم الأمير الرسي[١٨٦] يوسف الداعي بن يحيى[١٨٧] والي اليمن في القرن الرابع الهجري.

أمـــا القطع المحفوظة في مجموعة بوسطن فإن الكتابات التي عليها أخذت شكل النمط المبكر رغم شدة سذاجته ومـــع ذلـــك فقـــد ظهرت أولى العناصر الزخرفية الزهرية الشكل لوحة رقم (٢) والذي أضحى لا يخلو من البراعة والموهبة في تزيين قطع النسيج وذلك بتشابك الخطوط وانحناءاتها الضئيلة على الحرف الأصلي [١٨٨].

إلى جانـــب ذلـــك يعتبر القميص السحولي المحفوظ بالمسجد الحسيني من مخلفات الرسول الأعظم عليه الصلاة والسلام أقدم نموذج باق من العصر الإسلامي لنسيج يمني إذا صح أن القميص من مخلفات الرسول ﷺ.

وصف القطع:

يحتفظ متحف الفنون الجميلة بمدينة بوسطن بقطعة نسيج يمنية مؤرخة بالقرن الثالث الهجري وهي ذات أرضية زرقـــاء متموجة وبنية وبيضاء (القماش أبيض) وعليها كتابة كوفية يظهر عليها التوريق والكتابات مطلية بماء الذهب ﷺ مع خط أسود للتحديد. والكتابة الكوفية تتكون من سطرين يظهر عليها بداية التوريق وهي كالتالي:

الســـطر الأول: سمك الحروف فيه (٠,٤) والثاني يماثله وسمك الحروف يه (٠,٠١٥) وتنص الكتابة في السطر الأول (بكرة من الله لعبدالله بن احمد الإمام المعتمد علي الله أمير المؤمنين؟)[١٨٩].

أما السطر الثاني: فالكتابة فيه غير واضحة ومن الصعوبة قراءتها[١٩٠] لوحة رقم (١).

يمكن تحديد تاريخ هذه القطعة في فترة حكم الخليفة المعتمد علي الله في الفترة ما بين سنة ٢٥٦- ٢٧٩هـــ.

كما يوجد في المتحف نفسه قطعة أخرى من النسيج تتميز بأن لها حاشية بنية اللون في الجهة اليمنى

وعليها كتابة كوفية بماء الذهب ونجد في حروفها تطورًا بارزًا في عنصر التوريق الطاغي على الحروف[١٩١]. وهي ذات أرضـــية زرقاء بنية وقماش أبيض اللون مقلم بلون بني عرضه (٠,٠٨) وتتكون الكتابة من ثلاثة أشرطة، على النحو التالي:

١ – شريط من الخط الكوفي ارتفاعه (٠,٠٤) ومطلي بالذهب مع خط أسود للتحديد قوام الكتابة فيه:
"بسم الله الرحمن الرحيم"

٢ - شريط من الكتابة الكوفية ارتفاعه (٠,٠٢) نص كتابته: "عز من الله"

٣ - شـــريط من الكتابة الكوفية مماثل ارتفاعه (٠,٠٢) يقع في الزاوية اليسرى من الجانب السفلي للقطعة ويصعب قراءة نصه، وهذه القطعة طولها ٧٩سم × ٤٥سم عرض، وهي بدون أهداب، لوحة رقم (٢) .

وهـــناك قطعـــة نسيج محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم ١٣٦٦ وبمقياس ٥٠×٢٠سم يغلب علـــيها اللـــون البني الفاتح بخطوط زرقاء رأسية سميكة وأخرى أفقية رفيعة تتقاطع مع بعضها مكونة مربعات عليها شريط كتابي بلون أبيض منفذة بالتطريز نصها: (مما أمر بعمله في طراز الخاصة بصنعاء سنة ست وستين ومائتين)[١٩٢] لوحـــة رقم (٣). ويظهر أن هذه القطعة قد صنعت في عهد الأمير إبراهيم بن محمد يعفر الذي أعاد بناء الجامع الكبير بصنعاء سنة ٢٦٥هـــ.

وهـــناك قطعـــة أخـــرى مـــن النسيج اليمني مصنوع من القطن محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة برقم ١٤٠٣٠ وبمقـــياس ٤٠×٢٢ســـم وهي ذات لون أبيض يميل إلى الأصفر عليها شريط من الخط الكوفي تنتهي قوائم حروفه بوريقات نباتية وخاصة الحروف المستقيمة، ونصه: (... عز وسلامة مما أمر بعمله في طراز صنعاء سنة اثنتين

وثمـــانين ومائتين)(١٩٣). وتعود هذه القطعة إلى الفترة التي تولى فيها علي بن الحسين (المعروف بجفتم) والذي تولى في الفترة ما بين سنة ٢٧٩- ٢٨٢هـ (الخزرجي: العسجد ص٣٤).

إضـــافة إلى ذلـــك توجد قطعة أخرى من نسيج قطني من اليمن محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة برقم ١٣٢١٤ وبمقـــياس ٧٠×٣٠سم خطوطها الأفقية باللون السمني وخطوطها الرأسية باللون البني وعليها شريط كتابي نصه: (بسم الله الرحمن الرحيم، نعمة من الله لعبدالله أبي العباس المعتضد بالله أمير المؤمنين ... ومما أمر بعمله في طراز صنعاء سنة أربع وثمانين ومائتين)(١٩٤) لوحة رقم (٤). وهي تعود إلى فترة حكم أسعد بن يعفر الحوالي.

وهـــناك قطعـــة أخـــرى من النسيج اليمني المصنوعة من القطن محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة برقم ٢٢٠١٧ وبمقـــياس ٢١×٢٧سم يغلب عليها اللون الأصفر الفاتح عليها شريط كتابي نفذ بالتطريز ونصه: (... أمير المؤمنين أكرمه الله، مما عمل في طراز صنعاء سنة خمس وثمانين وما ...)(١٩٥) لوحة رقم (٥).

إلى جانـــب ذلـــك وجدت قطعة أخرى محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة برقم سجل ٩٠٥٣ ومقاسها ٩٠×٢٤ســم ومصـــنوعة من النسيج القطني المصبوغ باللون البني والأزرق عليها شريط بالخط الكوفي المورق نصه (... صـــنعت في طراز الخاصة بصنعاء سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة)(١٩٦) لوحة رقم (٦) وكما حملت هذه القطعة اسم الخليفة العباسي المقتدر بالله.

وقطعـــة أخـــرى في متحف المنسوجات توضح طبيعة المنسوجات اليمنية وهي تعود إلى القرن الرابع الهجري مخططة بخطوط بيضاء، وعليها كتابات كوفية منفذة بماء الذهب حروفها مطولة بهيئة زخرفية وتبدأ بزهرتين صغيرتين وعلى الجانب الأيسر منها زهرة واحدة لوحة رقم (٧). ويحتفظ المتحف نفسه بقطعة أخرى مصنوعة من القطن يمنية ترجع إلى القرن الرابع الهجري يزينها شريطان كتابيان بالخط الكوفي المورق المنفذ بماء الذهب المطلي بلون أسود كما يوجـــد في أسفلها شريط بجدول، وهذه القطعة محفوظة بمجموعة دمبارتون أوكسي لوحة رقم (٨). إلا أن من أبرز القطـــع المحفوظـــة بهـــذا المتحف قطعة ترجع إلى القرن الرابع الهجري عليها شريط كتابي يدنوه شريط زخرفي مطرز بزخارف هندسية والشريط الكتابي قوام الكتابة فيه سورة الإخلاص ويدنوه شريط كتابي آخر نصه: (بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله و.. الحمد لله) ثم شريط ثالث يتضمن سورة الفاتحة(١٩٧) لوحة رقم (٩).

وأجمـــل الأمثلة اليمنية المزخرفة بكتابات مطرزة بماء الذهب يفخر بحيازتها متحف الفن الإسلامي بالقاهرة وقد صـــنعت بطراز الخاصة بصنعاء في القرنين ٣ ، ٤ ويحمل بعضها اسم الأمير الرسي، والخطوط التي تؤلف زخرفة هذه القطعـــة لونهـــا أزرق وبني (قهوائي)، أما الكتابة التي تزينها فمنسوجة من الكتان ولعل نصها (بفضل طراز الخلافة بصـــنعاء ومقاسها ٦٨× ٣٨سم ومرقمة ٩٢٦٥(١٩٨) لوحة رقم (١٠) شكل رقم (١). كما وجد هناك طراز آخر عـــرف بطراز الملوك ويمثل ذلك قطعة نسيج محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة يزين جزءها العلوي شريط من الكـــتابة الكوفية عبارة عن كلمة مكررة نصها: (لا مالك أو لا خالد) كما يزين جزءها السفلي شريط كتابي ينص

عـــلى (صنع طراز الملوك سنة مائتين) شكل رقم (٢) وهذا التاريخ يعود إلى فترة حكم الخليفة المأمون الذي حكم ما بين ١٩٣- ٢١٨هـــ[١٩٩].

وقطعـــة أخـــرى يفخر بحيازتها متحف كلية الآداب بجامعة القاهرة كلية الآثار حاليًا وزخرفة هذه المنسوجات اليمنية مقصورة على الخطوط الملونة في النسيج القطني والناشئة من صبغ خيوط السداة قبل النسيج بلون أو بعدة ألوان حـــتى يـــبدو النسيج متعدد الألوان[٢٠٠] بعد نسجه وفيها الأزرق والأبيض الضارب إلى الصفرة والأسمر الضارب إلى الحمرة وقياسها ١٧×٢١سم وتحمل رقم فيسجل المتحف ١٠٦٧[٢٠١] لوحة رقم (١١).

الخاتمة:

من خلال استعراضنا في هذا البحث للنسيج اليمني يتضح لنا أن اليمن ساهمت بدور كبير في صناعة المنسوجات وتسويقها وتصديرها، فلقد صنعت اليمن منسوجات متنوعة ومتعددة سبق تسميتها ومناطق طرزها ولقد كان لموقع اليمن التجاري ووقوعها على ساحل البحر الأحمر والبحر العربي تقوم بتصدير التجارة اليمنية والعالمية وخاصة الأقمشة المطرزة المصنوعة محليًا ونسبتها إلى مناطقها.

وكذلك نجد في اليمن مناسج خاصة وعامة فمن خلال دراستنا للقطع نجد أنه كان في صنعاء مثلاً طراز الخاصة وهـــو خـــاص بالخليفة حيث كان للخلفاء الأمويين ومن بعدهم العباسيين مناسج خاصة في صنعاء إضافة إلى طراز الخلافـــة وطـــراز الملوك وهو ما دلت عليه التنقيبات الأثرية في الفسطاط التي تعتبر قرينة خارجية على صناعة النسيج اليمني.

كمـــا تمتعت اليمن بمناسج أهلية فقد كان في صنعاء أيضًا طراز صنعاء وهو طراز العامة، وهناك إشارة إلى أنه صـــنع بطـــراز الأهلـــية بصنعاء. هذا بالإضافة إلى ما أورده المؤرخون وأصحاب المعاجم والسير أن في اليمن مناسج مـــتعددة نســـبت إلى مـــناطقها وأشهرها على الإطلاق السحولية والتي كفن بقماشها النبي ﷺ وكذلك السعيدية والتزيدية والنجرانية والشرعبية. وكانت اليمن تصدر إلى كل بقاع العالم النسيج.

فضـــلاً عن ذلك فقد غلب على صناعة النسيج اليمني القطن حيث كان هذا النبات من المزروعات اليمنية إلى جانب الحرير والكتان. واتبعت في اليمن طريقة في التلوين تكاد تكون منفردة وذلك بصبغ الخيوط قبل نسجها.

- اســـتخدام اليمانـــيون الخط الكوفي حيث أقبلوا عليه يزينون به منسوجاتهم وذلك لما يتمتع به هذا الخط من قابلية كبيرة للزخرفة مما أضفى على النسيج اليمني جمالاً وروعة أكثر.
- عـــزوف اليمانيون عن تصوير الكائنات الحية على منسوجاتهم وذلك امتثالاً لنهي الرسول ﷺ عن تصوير كل ما فيه روح.

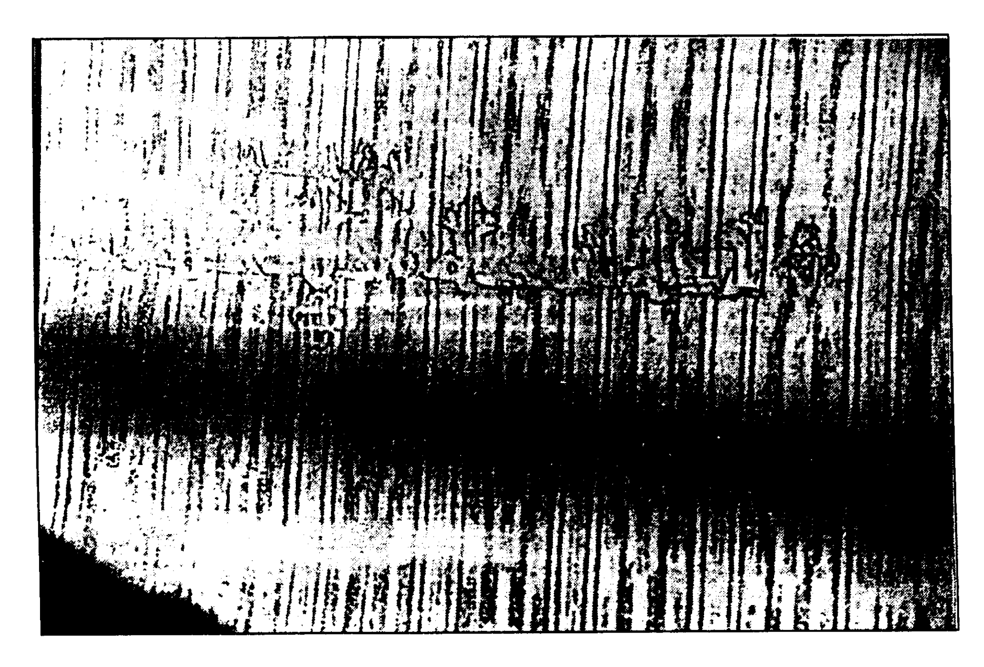
- إقبال اليمنيين على الزخرفة النباتية وخاصة التوريق فلقد ظهرت في صناعة نسيجهم الخط الكوفي المورق وكذلك الزخـرفة بـين الكـتابات مما جعلنا لا نستطيع قراءة بعض الكلمات لتداخلها مع الزخارف إضافة إلى الزخرفة المجدولة.
- انتشرت صناعة النسيج في معظم المناطق اليمنية وبحسب مسمياتها نسبة إلى أماكن صناعتها.

هـذا ومـا زالـت صناعة النسيج اليمنية اليدوية في صنعاء مستعملة حتى اليوم ممثلة بصناعة المآزر والفوط أو المقطـب وذلك في سمسرة النحاس حتى تظل المحافظة على التراث مستمرة وقد أقيمت هذه الصناعة من قبل الدولة. وأمـا في مديـنة زبيد فلا تزال تحتل الصدارة في صناعة الأنسجة اليدوية وخاصة المآزر البيضاء وكذلك البسط حتى اليوم.

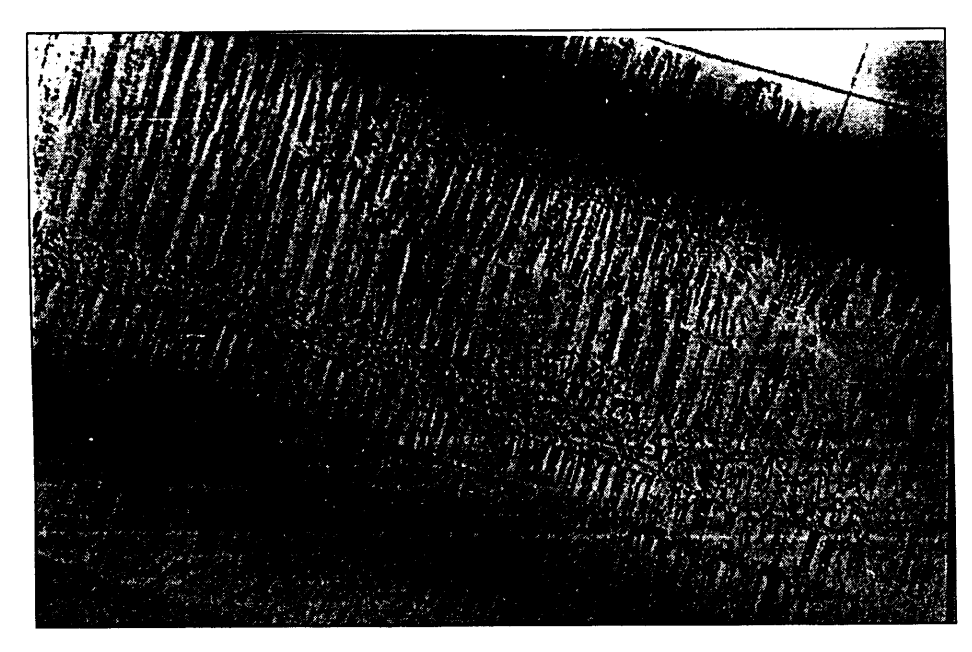
وفي الأخير أرى لزامًا عليَّ في الموضوع أن أسرد أسماء الانسجة اليمنية في نهاية بحثي هذا سرداً دون تعليق فقد سبق التعليق عليه وعلى أشهر المناطق التي يصنع فيها لنقف على أنواع المنسوجات اليمنية وأعدادها ومسمياتها.

١ – اليمانية.	٢ – البرود	٣ – الأتحمي	٤ – الخال
٥ – الحبرة	٦ – العصب.	٧ – الجندية.	٨ – النجرانية.
٩ – السعيدية.	١٠ – التزيدية.	١١ – المعافرية.	١٢– السحولية.
١٣– العدنية.	١٤ – الحضرمية.	١٥ – الحميرية.	١٦ – الصيرية.
١٧– الحشانية.	١٨– المراجل.	١٩ – المراحل.	٢٠ – الوصائل.
٢١ – الحلل.	٢٢ – الشرعبية.	٢٣ – الزبيدية.	٢٤ – المناديل اليمنية.
٢٥ – الملاحف اليمنية.	٢٦ – الفوط اليمنية.	٢٧ – الخوخة اليمانية.	٢٨ – الجبة اليمنية.
٢٩ – المطرف.	٣٠– المعجر.	٣١– المهاجري.	٣٢– الشووب.
٣٣ – النقب.	٣٤ – شقق الحمراء	٣٥ – السباعيات.	٣٦ – البيروم.

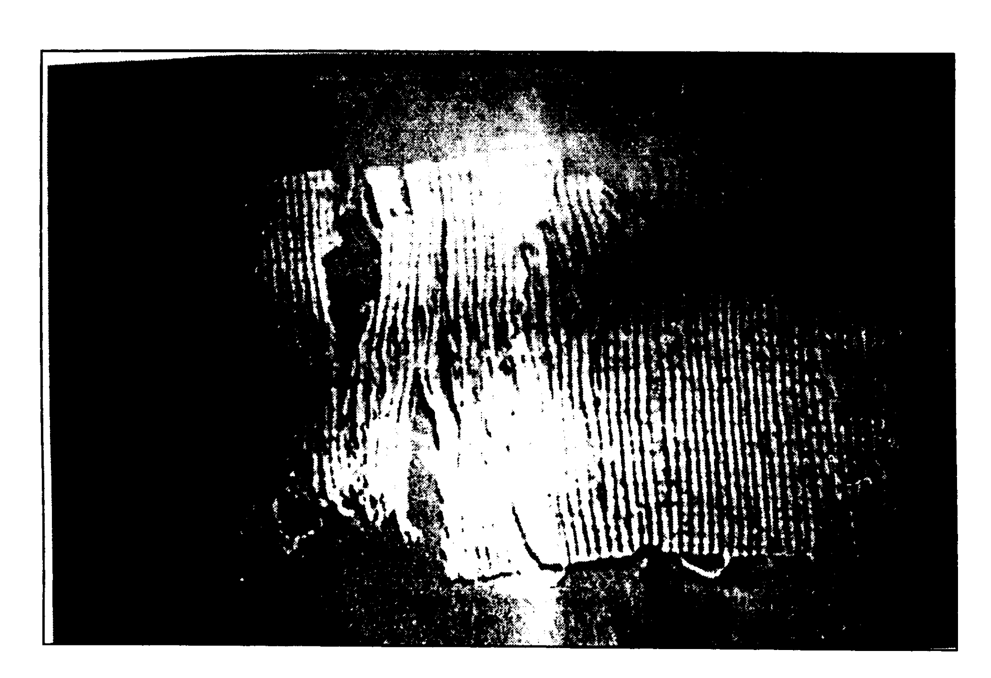
فإذا كنت قد وفقت فمن الله وحده وإن قصرت فمن نفسي وحسب أني اجتهدت والله من وراء القصد.



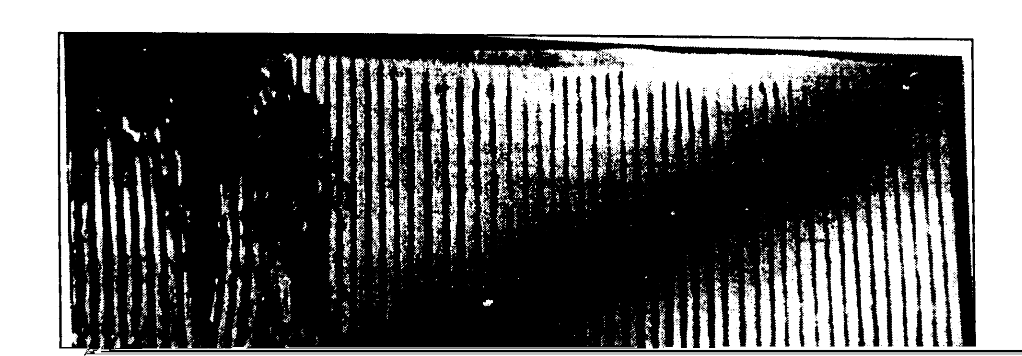
لوحة رقم (١) عن بريتون



لوحة رقم (٢) عن بريتون

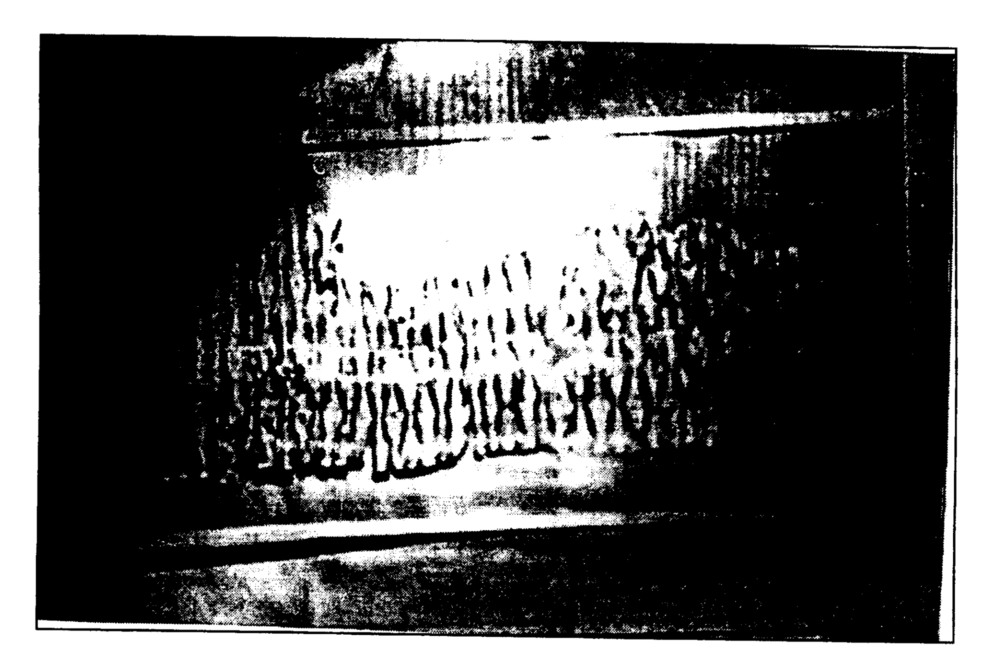


لوحة رقم (٣) عن ربيع

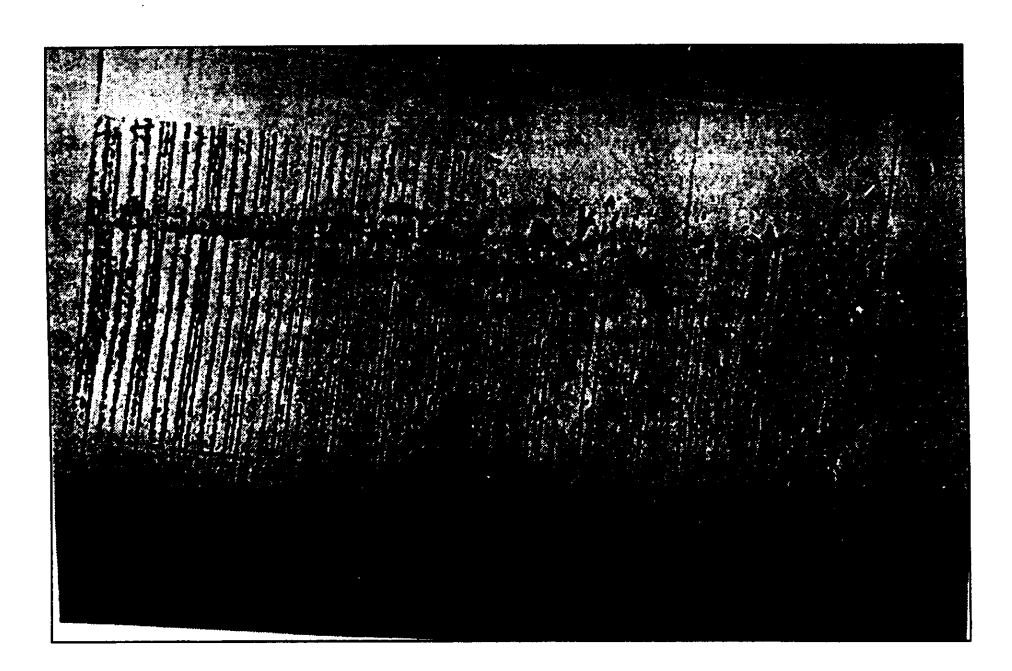




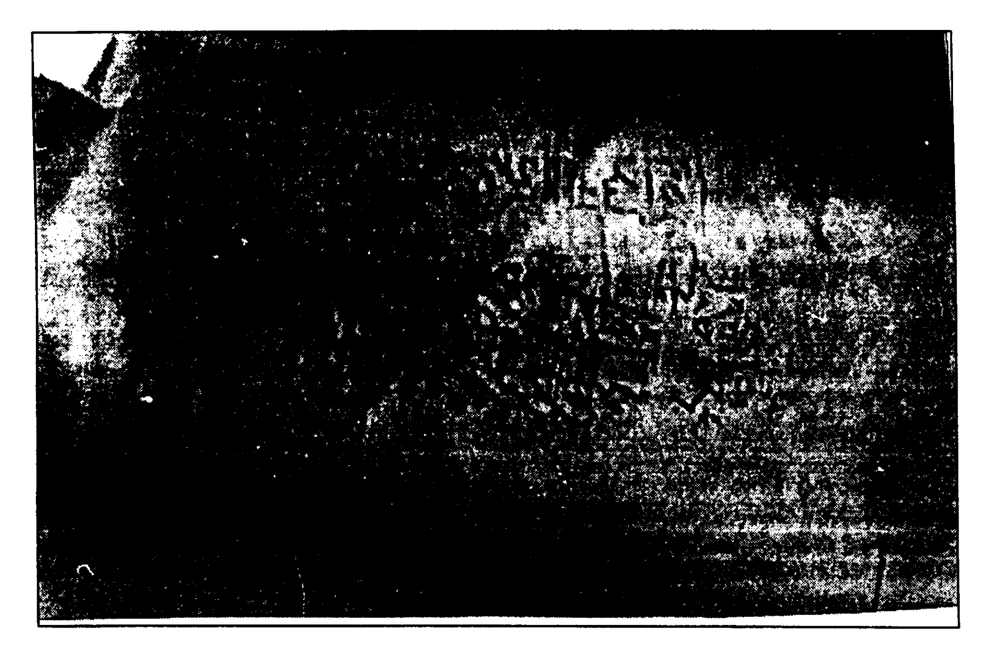
لوحة رقم (٥) عن ربيع



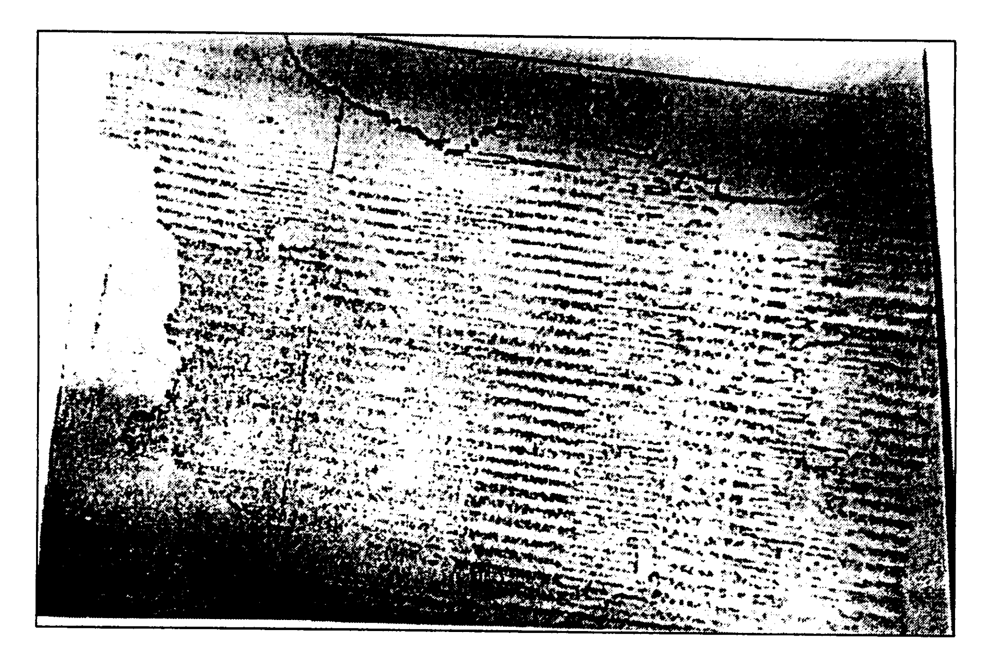
لوحة رقم (٦) عن ربيع



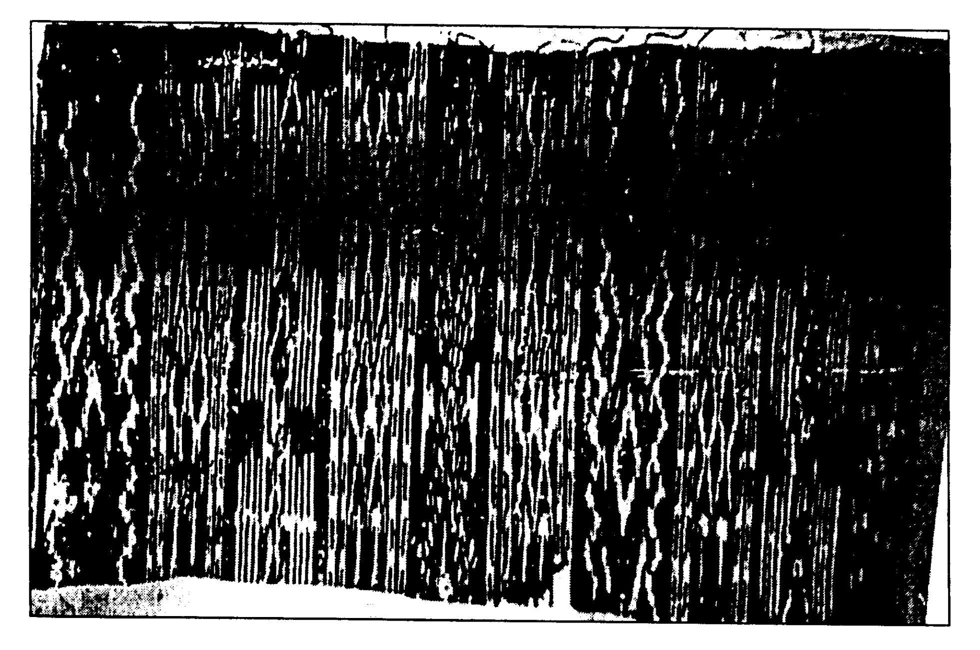
لوحة رقم (٧) عن غازي



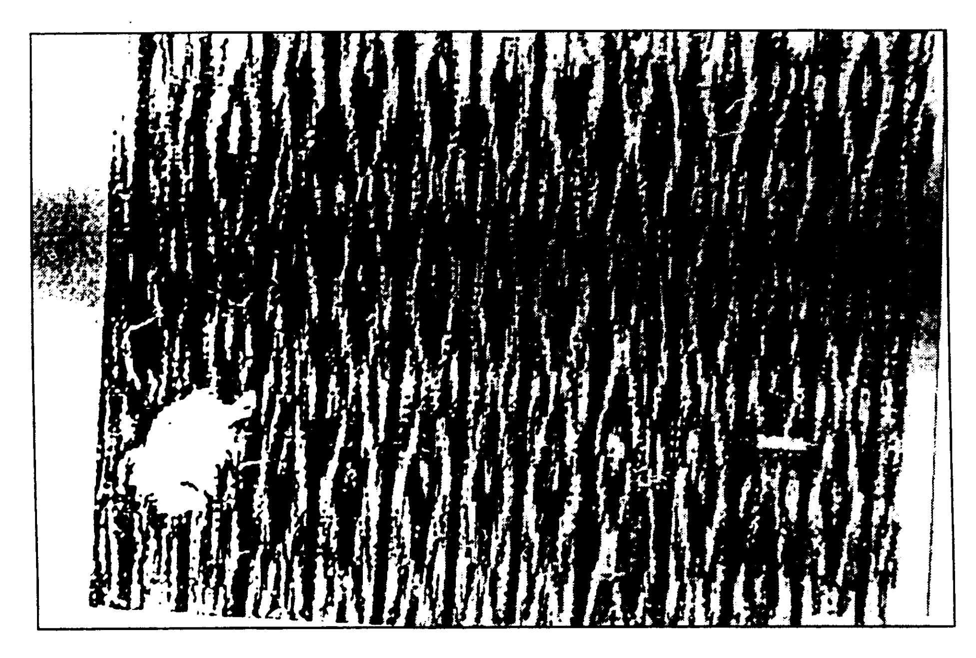
لوحة رقم (٨) عن غازي



لوحة رقم (٩) عن غازي



لوحة رقم (١٠) عن زكي



لوحة رقم (١١) عن زكي

التعليقات

(١) سورة الأعراف، آية ٢٢.

(٢) خليفة، سيد محمود، *تاريخ المنسوجات*، ١١.

(٣) شيحه، مصطفى عبدالله، *مقدمة في المنسوجات الإسلامية*، *اليمن الجديدة*، ١١.

(٤) حميد، عبدالعزيز، *الطنافس صناعة عراقية قديمة*، محاضرات، مجلة التراث والحضارة.

(٥) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ١١.

(٦) ابن منظور، *لسان العرب*، ٣٧٧.

(٧) الزبيدي، *تاج العروس*، ١٦٠.

(٨) سورة المدثر، الآيات ١- ٤.

(٩) سورة الكهف، آية ٣١.

(١٠) سورة الإنسان، آية ٢١.

(١١) سورة النساء، آية ٥، وسورة طه، ١٢١.

(١٢) سورة الحج آية ٥.

(١٣) القصص ، آية ٧٩.

(١٤) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ١٢٠.

(١٥) شيحه، مصطفى عبدالله، *المرجع السابق*، ١٢.

(١٦) حجازي، السيد عبدالرحيم السليلوز نقلاً عن سيد محمود خليفه، ١٩.

(١٧) العبيدي صلاح، *الفنون الزخرفية العربية الإسلامية*، ١٩٧.

(١٨) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ١٢.

(١٩) الجادر وليد، *صناعة الأنسجة في وادي الرافدين*، مجلة التراث والحضارة، ٢٤.

(٢٠) الجادر، *المرجع نفسه*، ٢٦.

(٢١) الجادر، *المرجع نفسه*، ٢٦.

(٢٢) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ٢٠.

(٢٣) حميد، عبدالعزيز، *المنسوجات*، بحث في موسوعة حضارة العراق، ٩:٢٥٤.

(٢٤) الجادر، وليد، *الحرف والصناعات اليدوية في العصر الأشوري المتأخر*، ١٣٠.

(٢٥) الجادر، *صناعة الأنسجة*، ٢٢.

(٢٦) المختار، فريال داود، *المنسوجات العراقية الإسلامية*، ١٠٢.

(٢٧) الجادر، *صناعة الأنسجة*، ٣٤.

(٢٨) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ٦٥.

(٢٩) العبيدي، *الفنون*، ١٩٨.

(٣٠) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ٦٦.

(٣١) المختار، فريال داود، *المرجع السابق*، ١٤.

(٣٢) حميد، عبدالعزيز، *المرجع السابق*، ٩:٢٥٦.

(٣٣) مروزق، محمد عبدالعزيز، *الفن الإسلامي تاريخه وخصائصه*، ٤.

(٣٤) حميد، عبدالعزيز، *المرجع السابق*، ٢٥٧.

(٣٥) مرزوق، محمد عبدالعزيز، *الزخرفة المنسوجة من الأقمشة الفاطمية*، ٤٢.

(٣٦) حميد، عبدالعزيز، *المرجع السابق*، ٢٥٧.

(٣٧) مرزوق، محمد عبدالعزيز، *المرجع السابق*، ٤٣، ٤٤.

(٣٨) البخاري، *صحيح البخاري*، ١٠: ٢٨٢.

(٣٩) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ١٨٣.

(٤٠) ابن سيده، *المخصص*، ٤: ٦٩.

(٤١) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ٢٢٥.

(٤٢) الحادر، وليد، *صناعة المنسوجات*، ٣١.

(٤٣) خليفة سيد محمود، *نفس المصدر*، ٢٢٥.

(٤٤) الحادر، وليد، *المرجع السابق*، ٣١.

(٤٥) ابن سيده، *نفس المصدر*، ١٨٥.

(٤٦) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ١٨٥.

(٤٧) الحادر، وليد، *الصناعات والحرف اليدوية في العصر الأموي*، ١٠١.

(٤٨) خليفة، سيد محمود، *المرجع السابق*، ٢٢٤.

(٤٩) العبيدي، صلاح حسين، *المرجع السابق*، ٢٠٤.

(٥٠) المختار، فريال داود، *المرجع السابق*، ٢٢.

(٥١) العبيدي صلاح حسين، *المرجع السابق*، ٢٠٤.

(٥٢) الحادر، وليد، *صناعة المنسوجات*، ٣٧.

(٥٣) الحادر، وليد، *المرجع السابق*، ٣٥.

(٥٤) المختار، فريال داود، *المرجع السابق*، ٢٣.

(٥٥) العبيدي صلاح حسين، *الفنون*، ٢٠٤.

(٥٦) المختار، فريال داود، *المرجع السابق*، ٢٧.

(٥٧) المختار، فريال داود، *المرجع السابق*، ٢٣.

(٥٨) العبيدي صلاح حسين، *الفنون*، ٢٠٤.

(٥٩) المختار، فريال داود، *المرجع السابق*، ٢٤.

(٦٠) العبيدي صلاح حسين، *الفنون*، ٢٠٣.

(٦١) القصيري، اعتماد يوسف، *صناعة النسيج في العصر الإسلامي*، مجلة التراث، ٥٩.

(٦٢) العبيدي صلاح حسين، *الفنون*، ٢٠٣.

(٦٣) دائرة المعارف الإسلامية، ١٢٠- ٢١١، مادة طراز.

(٦٤) العبيدي صلاح حسين، *الفنون*، ٢٠٥.

(٦٥) دائرة المعارف ، *المرجع السابق*، ١٢١.

(٦٦) العبيدي صلاح حسين، *الفنون*، ٢٠٥.

(٦٧) ابن خلدون، *المقدمة*، ٢٦٦.

(٦٨) المختار، فريال داود، *المرجع السابق*، ٧١، يرجع إلى شعر حسان.

(٦٩) العبيدي صلاح حسين، *الفنون*، ٢٠٥.

(٧٠) القصيري، اعتماد يوسف، *المرجع السابق*، ٥٦.

(٧١) العبيدي صلاح حسين، *الفنون*، ٢٠٥.

(٧٢) البحر الأرتيري يقصد به البحر الأحمر ومؤلفه عاش في عام ٧٠م والكتاب لمؤلف مجهول.

(٧٣) مـــوزع يذكر الهمداني في كتابه صفة جزيرة العرب هي مدينة قديمة لا زالت عامرة بالسكان وتقع في وسط تهامة وإلى الشرق الشـــمالي مـــن ميناء المخا وبالغرب الجنوبي لمدينة تعز وتبعد عن ميناء المخا بحوالي ثلاثين كيلو متر، وكذلك في معجم البلدان، ٥:٢٢١.

(٧٤) R. B. Serjeant: Islamic Texstiles, p. 122

(٧٥) الفوطة إزار يلبس من الخصر حتى الركبة وما زال يستعمل حتى الآن ويسمى مقطب ومعوز ... الخ.

(٧٦) R. S. Serjeant: Ibid, p. 122

(٧٧) شبام الغراس مدينة أثرية تقع شرق صنعاء وتبعد بحوالي ٢٥كم عن صنعاء درست من قبل محمد سلامة لنيل درجة الماجستير.

(٧٨) R. S. Serjeant: Ibid, p. 123

(٧٩) الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ١٦:٧٨.

(٨٠) R. B. Serjeant: Ibid, p. 124

(٨١) R. B. Serjeant: Ibid, p. 124

(٨٢) العبيدي، صلاح حسين، *الملابس العربية في العصر العباسي*، ١٣.

(٨٣) الزوزني، أبوعبدالله، *شرح المعلقات*، ٢٤.

(٨٤) العبيدي، صلاح حسين، *المرجع السابق*، ١٤.

(٨٥) العلي، صالح أحمد، *الألبسة العربية في القرن الأول الهجري*، مجلة المجتمع العلمي العراقي، ٤٣، ٤٤.

(٨٦) الجاحظ، *البيان والتبيان*، ١:٢٣٩.

(٨٧) العبيدي، صلاح حسين، *الملابس*، ١٤.

(٨٨) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة في القرنين الأول والثاني الهجري*، مجلة الأبحاث اللبنانية، ٥٥٦.

(٨٩) ابن سعد، *الطبقات الكبيرة*، ١:٢٥.

(٩٠) R. B. Serjeant: Ibid, p. 124

(٩١) الجند اسم لمدينة يمنية تقع بالقرب من تعز وسيأتي ذكرها.

(٩٢) R. B. Serjeant: Ibid, p. 126

(٩٣) ماهر سعاد، *مخلفات الرسول في مسجد الحسيني*، ٧٨.

(٩٤) R. B. Serjeant: Ibid, p. 126

(٩٥) الاصفهاني، *كتاب الأغاني*، ١:٢٥٩.

(٩٦) الجهيشاري، محمد بن عبدوس ألف كتاب الوزراء والكتاب حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا. والإبياري، ٢٨، ٨٨.

(٩٧) R. B. Serjeant: Ibid, p. 127

(٩٨) R. B. Serjeant: Ibid, p. 127

(٩٩) المقدسي، ٣:٩٨.

(١٠٠) ابن خلدون، *المصدر السابق*، ٣١٤؛ *ومقدمة التاريخ*، ٢:٣٦٦.

(١٠١) القلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*، ٣:٢٧٤.

(١٠٢) ابن بطوطة، *رحلاته*، ٣٢٤.

(١٠٣) الخزرجي، علي بن الحسين، *العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية*، ٢٤٥.

(١٠٤) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٥٧.

(١٠٥) ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ١٠:١.

(١٠٦) ابن سعد، *المصدر السابق*، ٣٩:٣.

(١٠٧) ابن منظور، *لسان العرب*، ٨٧:٣.

(١٠٨) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٥٨.

(١٠٩) ابن سعد، *المصدر السابق*، ٧٣:٤.

(١١٠) ابن منظور، *المصدر السابق*، ٣١٣:١.

(١١١) العلي، صالح أحمد، *المرجع السابق*، ٥٦١.

(١١٢) الحميري، نشوان سعيد، *شمس العلوم*، ٥٤.

(١١٣) ابن سيده، *المخصص*، ٧٣:٤.

(١١٤) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٦.

(١١٥) ابن سعد، *المصدر السابق*، ٧٣:٤.

(١١٦) ابن منظور، *المصدر السابق*، ٤ مادة الحبر.

(١١٧) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٦٣.

(١١٨) الحميري، نشوان سعيد، *المصدر السابق*، ٧٣.

(١١٩) ابن سعد، *المصدر السابق*، ٧١:٢.

(١٢٠) العلي، صالح نقلاً عن ابن منظور، *الأنسجة*، ٥٦٤.

(١٢١) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٦٥.

(١٢٢) R. B. Serjeant: Ibid, p. 123

(١٢٣) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٦٦.

(١٢٤) R. B. Serjeant: Ibid, p. 124

(١٢٥) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٦٧.

(١٢٦) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٦٧.

(١٢٧) ابن رسته، *الإعلان النفسية*، ١١٢.

(١٢٨) ابن منظور، *المصدر السابق*، ٥٩.

(١٢٩) الحموي، *ياقوت معجم البلدان*، ١٥٣:٥.

(١٣٠) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٦٨.

(١٣١) دائرة المعارف الإسلامية، ١٣١.

(١٣٢) الحميري، نشوان، *المصدر السابق*، ٧٤.

(١٣٣) ابن سيده، *المصدر السابق*، ٧٢:٤.

(١٣٤) ابن منظور، *المصدر السابق*، مجلد ١١، ٣٢٧.

(١٣٥) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٦٦.

(١٣٦) المقدسي، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، ٩٨.

(١٣٧) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٦٦.

(١٣٨) ماهر سعاد، *المصدر السابق*، ٨٦.

(١٣٩) ابن سعد، *المصدر السابق*، ٢:٣٥، ٣٦.

(١٤٠) R. B. Serjeant: Ibid, p. 129

(١٤١) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٧٠.

(١٤٢) ابن سعد، *المصدر السابق*، ٦:١٧٧.

(١٤٣) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٧١.

(١٤٤) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٧١.

(١٤٥) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٧٢.

(١٤٦) العلي، صالح أحمد، *الألبسة*، ٦٢.

(١٤٧) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٧٢.

(١٤٨) ابن سيده، *المصدر السابق*، ٤:٧٣.

(١٤٩) ابن سيده، *المصدر السابق*، ٤:٧١.

(١٥٠) R. B. Serjeant: Ibid, p. 123

(١٥١) الزبيدي، محمد مرتضي، *تاريخ العروس*، ٨:١٦٥.

(١٥٢) الحميري، نشوان، *المصدر السابق*، ١١٤.

(١٥٣) ابن منظور، *المصدر السابق*، ١١:١٧٢.

(١٥٤) العلي، صالح أحمد، *الأنسجة*، ٥٧٣.

(١٥٥) الحموي، ياقوت، *المصدر السابق*، ٣:٣٣٥.

(١٥٦) R. B. Serjeant: Ibid, p. 123

(١٥٧) العلي، *الأنسجة*، ٥٧٢.

(١٥٨) العلي، *نفسه*، ٥٧٢.

(١٥٩) ابن سيده، *المصدر السابق*، ٤:٧٢.

(١٦٠) ابن سيده، *المصدر السابق*، ٤:٧٢.

(١٦١) ماهر، سعاد، *المرجع السابق*، ٧٨.

(١٦٢) الحموي، ياقوت، *المصدر السابق*، ٣:١٩٩.

(١٦٣) الهمداني، أبو محمد الحسن، *صفة جزيرة العرب*، ١١٩.

(١٦٤) ماهر، سعاد، *المرجع السابق*، ٧٨.

(١٦٥) ماهر، سعاد، *المرجع السابق*،

(١٦٦) R. B. Serjeant: Ibid, p. 133

(١٦٧) الحموي، ياقوت، *المصدر السابق*، ٣:١٥٣.

(١٦٨) الهمداني، أبو محمد، *المرجع السابق*، ١:٥١٣.

(١٦٩) R. B. Serjeant: Ibid, p. 132

(١٧٠) ابن منظور، *المصدر السابق*، ١:٥١٣.

(١٧١) العلي، *الأنسجة*، ٥٦٦.

(١٧٢) العلي، *الأنسجة*، ٥٦٧، R. B. Serjeant: Ibid, p. 124

(١٧٣) الحميري، *المرجع السابق*، ١٠٣.

(١٧٤) R. B. Serjeant: Ibid, p. 129

(١٧٥) محمد غازي رجب، *المنسوجات العربية في العصر الإسلامي في اليمن*، ٦٦.

(١٧٦) R. B. Serjeant: Ibid, p. 218

(١٧٧) R. B. Serjeant: Ibid, p. 129

(١٧٨) محمد، غازي رجب، *المرجع السابق*، ٦٦.

(١٧٩) محمد، غازي رجب، *المرجع السابق*، ٦٨.

(١٨٠) محمد، غازي رجب، *المرجع السابق*، ٦٩.

(١٨١) العزي، وفيه *نماذج من الفنون الإسلامية في اليمن*، مجلة المنهل، عدد ٧١ سنة ١٩٦٢م، ٢٩، نقلاً عن ربيع.

(١٨٢) خليفة، ربيع حامد، *الفنون الزخرفية اليمنية*، ١٦١.

(١٨٣) خليفة، ربيع حامد، *مناسج الطراز الخاصة بمدينة صنعاء الإكليل*، ٤٥، ٤٦.

(١٨٤) R. B. Serjeant: Ibid, p. 132

(١٨٥) محمد غازي رجب، *المرجع السابق*، ٦٤.

(١٨٦) الحضرمي، عبدالرحمن، *زبيد وآثارها الإسلامية وأوضاعها الراهنة*، ٧٢؛ الآثار الإسلامية في الوطن العربي.

(١٨٧) شجاع عبدالرحمن، *زبيد بأقلام الرحالة*، مجلة كلية الآداب، ٢٦٧.

(١٨٨) محمد غازي رجب، *المرجع السابق*، ٦٤.

(١٨٩) Briton Nancy Pence Some Eatly Islamic Tektdes, p.72

(١٩٠) محمد غازي رجب، *المرجع السابق*، ٦٦.

(١٩١) دتماند، *الفنون الإسلامية*، مترجم أحمد عبس، ٢٥٦.

(١٩٢) Briton, Ibid, p.73

(١٩٣) محمد غازي رجب، *المرجع السابق*، ٦٦.

(١٩٤) Briton, Ibid, p.73

(١٩٥) محمد غازي رجب، *المرجع السابق*، ٦٦.

(١٩٦) Briton, Ibid, p.74

(١٩٧) محمد غازي رجب، *المرجع السابق*، ٦٦.

(١٩٨) خليفة ربيع، *المناسج*، ٤٦؛ *الفنون*، ١٥٨.

(١٩٩) خليفة ربيع، *المناسج*، ٤٦؛ *الفنون*، ١٥٩.

(٢٠٠) خليفة ربيع، *المناسج*، ٤٧؛ *الفنون*، ١٦٠.

(٢٠١) خليفة ربيع، *المناسج*، ٤٧؛ *الفنون*، ١٦١.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

أثر تخطيط مدينة بغداد على تخطيط المدن الإسلامية في اليمن في العصر العباسي "مدينة زبيد نموذجًا"

عبدالله عبدالسلام صالح الحداد
قسم الآثار - كلية الآداب جامعة صنعاء

الملخص:

يتناول البحث: وصف موجز لمدينة بغداد باعتبار أنها درست كثيراً ولا يخلو مرجع من مراجع دراسة العمارة لإسلامية إلاّ وتعرض لها، ثم دراسة مفصلة إلى حد ما عن عمارة مدينة زبيد ومصادر اشتقاق عناصرها المعمارية والتخطيطية المتأثر بمدن عصر ما قبل لإسلام في اليمن والجزيرة العربية، ومدن العصر الإسلامي والمتمثلة في مدينة بغداد على وجه الخصوص.

وتتناول الدراسة في المدينتين: أهم العناصر التخطيطية المتمثلة في خطط المدينة وأسوارها ومنشآتها المهمة كالقصر والمسجد والخندق، فضلاً عن دراسة الموقع ومدى ملاءمته للحياة الإنسانية ومدى توفيق أو عدم توفيق المنشئ في اختياره للموقع ومدى اتفاقها مع شروط إنشاء المدن التي وضعها العلماء المسلمون من واقع خبراتهم المتوارثة جيلاً عن جيل.

واختتم البحث ببيان أوجه الشبه بين مدينتي زبيد وبغداد والمؤثرات الخارجية على مدينة بغداد والمؤثرات البغدادية على مدينة زبيد.

ولكي تأتي الدراسة منهجية فقد زود البحث بالعديد من الأشكال موزعة بين صور توضيحية، وتخطيطات معمارية وتفصيلية تبين ما جاء في متن الدراسة.

أولاً: مدينة بغداد:

كانت بغداد أول عمل عمراني ومعماري للخلافة العباسية حيث اختطت سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م بأمر من

الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، وانتهى من بنائها سنة ١٤٩هـ/ ٧٧٦م لتكون عاصمة للخلافة العباسية التي نفرت من اتخاذ العاصمة الأموية دمشق مقراً لها، ولتكون قريبة من مؤيديها في العراق وفارس.

١ - المدينة:

أ - الموقع والتخطيط: (شكل١)

تقع مدينة بغداد حين تأسيسها على الشاطئ الغربي لنهر دجلة، عند نقطة يقترب فيها نهرا دجلة والفرات من بعضهما[١]، وهي بذلك تبعد عن البحر وإن ارتبطت به عن طريق شط العرب، كما تقع في إقليم السواد الغني بمزروعاته، وفي ملتقى طرق التجارة الرئيسية عبر البر والبحر، وعلى طول نهر دجلة، كما تمتاز بحسن الجو صيفاً وشتاءً[٢]، وتقع في منطقة الحد بين العرب والفرس بالقرب من مدينة المدائن القديمة (طيسفون)، عاصمة الساسانيين[٣]، وكان يشغل موقعها قبل تأسيسها مجموعة من القرى منها بغداد -التي سميت باسمها- والخرم وبستان القس والعتيقة[٤]، ولذلك توافرت في موقعها الشروط الستة الواجب توافرها عند إنشاء المدن وهي: سعة المياه المستعذبة، إمكان الميرة المستمدة، اعتدال المكان وجودة الهواء، القرب من المرعى والاحتطاب، تحصين منازلها من الأعداء والذعار، أن يحيط بها سور يعين أهلها[٥].

أما عن تخطيط بغداد فقد بنيت بشكل دائري لعدة أسباب: أولاها أن موقع القصر وسط المدينة يجعل من المسافات بينه وبين مختلف أجزاء المدينة متساوية على عكس التخطيط المربع الذي تزداد المسافة بينه وبين أركان المدينة، وثانيها أن في التخطيط الدائري اقتصاد في النفقات بوقع ١١,٣٨%، وثالثها أن التخطيط الدائري أكثر سهولة في الدفاع على عكس التخطيط المربع الذي تحجب زواياه مدى الرؤية عن المدافعين.

وكانت المدينة محاطة بسورين بينهما ثلاث مساحات خالية تعرف كل منها باسم الفصيل تساعد على تكثيف قوي المدافعين عنها في حالة تعرضها للهجوم، واقتحام بواباتها[٦]: السور الخارجي مبني بالطين اللبن الكبير الحجم، ومغلف في الجزء السفلي منه بالأجر والصاروج لوقايته من التأثر بماء الخندق، كما يحتوي على أربع بوابات ذات مداخل منكسرة يتم الوصول إليها عبر قناطر تمتد فوق الخندق ترفع ليلاً وعند الخطر.

والسور الثاني يعرف بالسور الأعظم كونه أكثر ارتفاعاً من السور الخارجي حيث يبلغ ارتفاعه ٣٥ ذراعاً، ولذلك يعتبر السور الرئيسي للمدينة والذي بني بقوالب الآجر بسمك ١٠ أذرع بحيث يتدرج البناء إلى ثلاثة مستويات ذات ثخانات مختلفة، كما يحتوي أعلى السور على ممرات مغيبة مغطاة بأقبية طولية تسمح للجنود بالتحرك حول المدينة دون أن يراهم أحد، وتمكنهم من الدفاع عن المدينة في حالة الغزو[٧]، ويدعم السور ١١٣ برجاً دفاعياً ارتفاع كل منها يزيد عن ارتفاع جدران السور بحوالي ٥ أذرع، وبكل منها عدد من المزاغل الدفاعية، فضلاً عن أربعة مداخل تقابل المداخل الأصلية في السور الخارجي، وكل منها يؤدي إلى رحبة تؤدي إلى ممر ذي طاقات عددها

٥٣ طاقـة تنتهي برحبة تقطع الفصيل الثالث الذي يتقدم السور الداخلي الخاص الذي يحيط برحبة القصر والمسجد، وهذا السور الأخير عبارة عن حاجز داخلي يفصل قصر الخليفة وحاشيته عن سائر المدينة، وهو أضعف الأسوار حيث يخلو من الأبراج(٨).

وقـد شـغلت المساحات الأربع بين الأبواب بالمساكن حيث قسمت إلى مناطق سكنية يفصل بين كل منها شارع يعرف باسم السكة يتراوح عددها بين ٨- ١٢ شارعاً تتجه جميعها نحو قلب المدينة، بحيث ينتهي كل شارع فيها بباب(٩) يحجز المنازل وقت الحاجة عن منطقة القصر وخاصة في الليل.

ب – المساحة:

اخـتلف المؤرخـون في تحديـد مساحة بغداد، فحسب رواية اليعقوبي تقدر مساحتها بحوالي ٧,٥كم مربعاً، وحسـب روايـة الأزدي ٤,٥كم مربعاً، وحسب رواية الخطيب البغدادي وابن الجوزي وياقوت الحموي يبلغ قطر المديـنة ٢٦١٥م، ومحـيطها ٨١٣٢م مما يعني أن مساحتها ٥٣١٤٢٦٢ متراً مربعاً(١٠)، بينما يرى كريزويل أن قطر مسـاحة بغداد ٢٦٣٩م، ومحيطها ١٦٠٠٠م(١١)، ويعتقد حسن الباشا أن قطرها ٥٠٩٣ ذراعاً، ومحيطها ١٦٠٠٠ ذراعاً، وليس متراً(١٢)، في حين يرى حسني نويصر أن محيطها ٨كم، وقطرها ٢٧١٠م(١٣).

ج – التأثيرات المحلية والخارجية على تخطيطها:

يـرى كريزويل أن تخطيط مدينة بغداد متأثر بعدد من المدن العراقية والفارسية واليونانية ومنها: سنجرلي، أبرا، هاغماتانـا، مانتينـيا، كتيسيفون، تخت سليمان، هاترا، حران، دار الجرد، هرقلة، جور، أصفهان(١٤)، في حين يرى غـازي رجب أنها لم تتأثر بأي مدينة أخرى رغم وجود مدن عراقية قديمة شبيهة بها، ومنها مدينة الحضر، وإنما كان تخطـيطها عصارة فكر الخليفة المنصور والذي أملاه على المهندسين والبنائين لتنفيذه(١٥)، وإن تجاهل كل منهما تأثير مـدن اليمن والجزيرة العربية التي تعود إلى عصر ما قبل الإسلام، ومنها على سبيل المثال للحصر مدينة يثل (براقش) المعينـية، رغم أن معظم المدن الإسلامية السابقة لبغداد ومنها البصرة والكوفة والفسطاط قامت على أكتاف الفاتحين المسلمين من أبناء جزيرة العرب، وهم الذين قاموا بتخطيط معظم المدن الإسلامية الأولى.

٢– المسجد والقصر: (شكل٢)

يحتل وسط مدينة بغداد قصر الخليفة المنصور المعروف بقصر الذهب، وهو قصر مربع الشكل طول ضلعه ٤٠٠ ذراع، وله أربعة أبواب تقابل الأبواب الأربعة للمدينة، يتوسط القصر إيوان عمقه ٣٠ ذراع، وعرضه عشرون ذراعاً في صـدره مجلس مساحته ٢٠ذراعاً مربعاً وارتفاعه ٢٠ ذراعا مغطى بقبة، وفوقه مجلس آخر مماثل مغطى بقبة عرفت باسـم القـبة الخضراء والتي ترتفع عن الأرض بحوالي ٨٠ ذراعاً، وقد احتوت القصور العباسية على قاعات للعرش،

واستقبال السفراء ودواوين الحكم والإدارة، ومجالس الطرب، ودور الحريم، ومساكن الحرس والجند، ومنازل الموظفين والمطابخ والإسطبلات والخازن فضلاً عن الحدائق والميادين والملاعب بحيث كانت تشكل ثلث المدينة المدورة، وحول القصر والجامع توزعت قصور الأمراء ومقرات الدواوين[١٦].

وبجـــوار هذا القصر بني المسجد بتخطيط مربع طول ضلعه ٢٠٠ ذراع، وكان مبنياً باللبن والطين ورفع سقفه عـــلى أساطين من الخشب، ويرجح أنه كان مكون من صحن وأربع ظلات أكبرها ظلة القبلة، وقد ظل المسجد على حاله حتى عهد الخليفة هارون الرشيد الذي أمر بنقضه، وبنائه من جديد بالآجر والجص[١٧].

٣ – الخندق:

الخـــندق في اللغـــة "الحفير حول أسوار المدن، وخندق حوله حفر خندقاً[١٨]"، وقد استخدم الخندق كعنصراً دفاعياً منذ أقدم العصور[١٩]، وكان أول استخدام للخندق في العصر الإسلامي في عهد الرسول ﷺ سنة ٥هـــ/٦٢٦م عندما أحاط جزءاً من المدينة بخندق عمقه ٢٠ ذراعاً، وعرضه ٢٠ ذراعاً أيضاً، وذلك قبيل غزوة الأحزاب بإشارة مـــن ســـلمان الفارسي[٢٠]، ثم شاع استخدامه في العصر الإسلامي فكان للفسطاط خندق حفره ابن جحدم، عامل عـــبدالله بن الزبير جهة القرافة سنة ٦٤هـــ/ ٦٨٤م[٢١]، وكذلك مدينة واسط، وكان يحيط بمدينة بغداد منذ إنشائها ســـنة ١٤٥هــــ/ ٧٦٢م خندق اختلف المؤرخون في تحديد عمقه وعرضه، فمنهم من يرى أن عمقه ٦م، واتساعه ١٠م[٢٢]، ومـــنهم من يرى أن اتساعه ٤٠ذراعاً بنيت حافتاه بالآجر والجص، ويأتيه الماء من نهر كرخايا –أحد أفرع نهر الفرات– ليكون أول عائق مهم يمنع العدو من الوصول إلى جدران السور وبوابات المدينة[٢٣].

ثانياً: مدينة زبيد:

١– المدينة:

أ– الموقع: (شكل٣)

تقع مدينة زبيد وسط سهل تهامة الذي يحتل القسم الغربي من اليمن، وتبعد عن العاصمة صنعاء بحوالي "٢٣٣ كـــم" باتجاه الجنوب الغربي[٢٤]، وعن مدينة تعز بحوالي "١٦١ كم" باتجاه الشمال الغربي، وعن مدينة الحديدة "٩٥ كـــم" باتجاه الجنوب الشرقي، كما أن زبيد تحتل موقعاً متوسطاً بين البحر الأحمر الواقع غرب المدينة، وسلسلة الجبال الواقعـــة إلى الشـــرق منها، حيث تبعد عن كل منهما حوالي "٢٥كم"، ومن هنا جاء وصف ابن بطوطة[٢٥] لها بأنها مدينة برية لا شطية.

وكـــان موقـــع زبيد قبل إنشائها أرضاً زراعية كثيرة الأشجار تابعة لواديي زبيد ورمع، وفيها عدد من الآبار والعـــيون الجاريـــة، تتناثر حولها قرى صغيرة من أهمها قرية الحصيب والمنامة والنقير وجيبجر وواسط[٢٦]، وساكنوها ينـــتمون إلي قبـــيلة الأشاعر تتناثر قوم الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ﷺ الذي وفد على رسول الله ﷺ وأعلن

إســـلامه، ثم خرج إلى قومه ودعاهم إلي الإسلام فأسلموا، وبنى لهم جامع الأشاعر فكان أول مسجد يبني في تهامة ، وثالث مسجد يبني في اليمن بعد جامعي صنعاء والجَنَد .

ببـــناء الجـــامع بـــدأ الناس يتجمعون حول قرية الحصيب، وأخذت نواة القرية تكبر وتتسع حتى كانت سنة ٢٠٢هــ/ ٨١٧م عندما ورد إلي الخليفة العباسي المأمون كتاب من عامله على اليمن "إبراهيم الأفريقي الشيباني"[٢٧] يخـــبره بخـــروج قبيلتي الأشاعر وعك عن الطاعة، فأرسل حملة بقيادة محمد بن عبد الله بن زياد [٢٨] لاسترداد تهامة، وأوصـــاه أن يحـــدث له مدينة في وادي زبيد من بلاد الأشاعر، فتوجه ابن زياد نحو اليمن، واستولى على تهامة بعد حـــروب عـــدة مـــع أهـــلها، واختـــط مديـــنة زبيد يوم الاثنين الرابع من شهر شعبان من سنة ٢٠٤هــ/ الموافق ٢٣/١/٨٢٠م[٢٩].

ويرجع السبب في اختيار ابن زياد لموقع زبيد إلي ما يلي :

١ - موقعها المتوسط من سهل تهامة، وكذلك موقعها المتوسط بين البحر والجبل بحيث تتحكم بقسمي تهامة الشمالي والجنوبي، وكذلك الجبال والموانئ البحرية.

٢ - وجـــود قـــرية ســـابقة هي قرية الحصيب، ووجود أقدم جامع في تهامة، وهو جامع الأشاعر الذي بني في عهد الرسول ﷺ، حيث إن بناء الجامع شرط من شروط إنشاء المدن عند ابن أبي الربيع[٣٠]، وقد وفر وجود جامع الأشاعر مسبقاً على ابن زياد استيفاء هذا الشرط.

٣ - توفر الأرض الخصبة الصالحة للزراعة في وديان زبيد ورمع وسهام والوديان المجاورة أمَّن لها احتياجاتها من المواد الغذائـــية للإنسان والحيوان على السواء، حيث إن طيب المرعى، وقرب المزارع من الشروط التي يجب توافرها لإنشاء المدن عند كثير من علماء الإسلام[٣١].

٤ - توفر التربة الطينية التي ساعدت المعمار على استخدام الطين واللبن والآجر في بناء مدينة زبيد مما لم يتكلف معه المنشئ نقل مواد البناء من مكان آخر.

٥ - وقوعها على طريق الحج الرئيسية المعروفة باسم الجادة السلطانية جعل منها محطة لاستراحة الحجاج القادمين من الهند عبر عدن، وهذا بدوره يمثل مصدراً من مصادر الانتعاش الاقتصادي من خلال ما ينفقه الحجاج من أموال وممارستهم للتجارة أثناء ذهابهم إلى مكة والعودة منها.

٦ - قـــربها من البحر وفر لها مصدراً رئيسياً للغذاء ، وجعل من ميناء غلافقة الميناء الرئيسي والمنفذ البحري لتجارة زبـــيد مع البلدان الأخرى[٣٢]، وهذا يعد شرطاً من شروط إنشاء المدن بهدف وصول البضائع إليها من البلاد الأخرى[٣٣].

٧ - قرب المدينة من الجبال -الواقعة إلى الشرق منها- ذات الكثافة العالية من الأمطار وفر لها مصدراً دائما من المياه التي تتجمع على هيئة سيول تسقي المزارع، وتملأ الخزانات والسدود، وتغذي مياه العيون والآبار الجوفية، حيث إن توفر الماء شرط لازم من شروط إنشاء المدن[٣٤].

ب- تخطيط زبيد:

عـــندما ولي ابن زياد اليمن سنة ٢٠٤هـــ/ ٨١٩م مصّر قرية الحصيب، وجعل تخطيطها دائرياً، ومن هنا جاء وصفها عند كل من: الخزرجي وابن الديبع[٣٥] بأنها "مدورة الشكل عجيبة الموضع" كما قام ابن المجاور برسمها بشكل دائري، (شكل٤) في حين وصفها المقدسي[٣٦] بأنها "بلد نفيس ليس باليمن مثله، وأنها بغداد اليمن"، ومن عبارته هذه يمكن الاستدلال على حقيقة تخطيطها الدائري القريب من تخطيط بغداد من حيث الشكل، أما من حيث المساحة فإن المصادر لم تحدد مساحتها عند الإنشاء، وأول معلومة وصلتنا عن مساحتها ترجع إلى أواخر العصر الأيوبي في اليمن، حيـــث يذكـــر ابن المجاور[٣٧] أن مساحتها "٩٤٥ معاداً[٣٨]"، وهذا الرقم مبالغ فيه لأنها قيست بعد ذلك في العصر الرسولي فكانت "٦٨٠ معاداً" وهي المساحة الصحيحة لأنها نتجت عن قياس واختبار كما ذكر ابن الديبع[٣٩].

أمـــا عن تقسيم المدينة فتتكون من أربعة أرباع نتجت عن تقاطع الشارعين الرئيسيين اللذين يمتدان بين أبواب المدينة الأربعة (شكل٥) وهي:

الرَّبْع الأعلى: يحتل الجزء الشمالي الشرقي من المدينة، ويحده شرقاً قرية محوى قيس، وشمالاً سائلة مقبرة العرق، وغرباً شارع باب سهام، وجنوباً شارع باب الشبارق.

رَبْـــع الجامع: نسبة إلى الجامع الكبير، ويحتل الجزء الشمالي الغربي من المدينة، مقابل الربع الأعلى، يحده شرقاً شـــارع باب سهام وبيوت بني الأنباري، وشمالاً السور الشمالي للمدينة والمدرسة الفاتنية، وغرباً باب النخل والسور الشمالي الغربي، وجنوباً شارع باب النخل المعروف حالياً باسم شارع الحديقة.

رَبْع المجنبذ: يحتل الجزء الجنوبي الشرقي من المدينة، يحده شرقاً القلعة وميدانها والمدرسة الكمالية، وشمالاً شارع باب الشبارق، وغرباً شارع باب القرتب المعروف حالياً باسم شارع المدرسة الدعاسية والذي يتصل مع شارع باب سهام، وجنوباً جزء من سور المدينة، وبيوت بني السُحَاري.

رَبْع المعاصر: يحتل الجزء الجنوبي الغربي من المدينة يحده شرقاً شارع المدرسة الدعاسية، وشمالاً شارع الحديقة، وغـــرباً قـــرية السطور والتجمعات السكانية الحديثة، وجنوباً باب القرتب وبعض بيوت بني السحاري، وقد تغيرت تسميته وأصبح يعرف باسم ربع الجزع.

وكـــل ربع من هذه الأرباع مقسم إلى عدد من الحافات يسكن كل منها قبيلة أو فئة متجانسة من الناس حيث

إن الفصل بين القبائل شرط من شروط إنشاء المدن حتى لا تحدث المشاكل فيما بينها، حيث يذكر ابن أبي الربيع ذلك بقولـه(٤٠) "إن يميز بين قبائل ساكنيها بأن لا يجمع أضداداً مختلفة متباينة"، وهذا ما نراه في كثير من خطط المدن الإسلامية الأولى ومنها البصرة والكوفة والفسطاط وغيرها، ومن أمثلة حافات زبيد: حافة السويقة، حافة المصلى، حافة الزيالع، حافة الدموت، حافة الهنود من ربع الجزع، حافة باب النخل من ربع الجامع، حافة السراج من الربع الأعلى(٤١)، حافة الخبازين، وتقع شرق سوق المدرك(٤٢) ...الخ .

إلى جانب الحافات بما فيها من منازل وقصور ومنشآت دينية واجتماعية ضمت المدينة عدداً من الأسواق موزعة على حافاتها، حيث إن السوق لازم أساسي من لوازم المدينة، وشرط من شروط إنشائها عند كثير من علماء الإسلام، ومنهم ابن أبي الربيع الذي يقول(٤٣) "أن يقدر أسواقها بحسب كفايتها لينال سكانها حوائجهم من قرب" وكل سوق منها مخصص لنوعية معينة من السلع وجميعها تشكل السوق الكبير الذي يقع مركزه غرب جامع الأشاعر، والذي كان مسقوفاً بسقائف مصنوعة من الحصير، وتتفرع منه عدة أسواق منها: سوق المرباع، وسوق الخان، وسوق المسوادة، وسوق البَزِّ، وسوق البُرِّ، وسوق السَّلَب، وسوق المعاصر، وسوق المنجارة، وسوق الشباك، وسوق المِعْجَار، وسوق الخبازين، وسوق السمك، وسوق التمر والخضر، وسوق الحدادين، وسوق الجزارين.. الخ.

ومن المرجح أن ابن زياد عندما مصّر زبيد أحاطها بسور يحميها من هجمات الأعداء، خاصة وأنها تقع وسط وديان منبسطة يسهل مهاجمتها واقتحامها إذا كانت غير محصنة بأسوار تحميها، فقد ذكر المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم أنه كان "عليها حصن من الطين بأربعة أبواب(٤٤)" ويؤيد يحيى بن الحسين -توفي سنة ١١٠٠هـ/ ١٦٨٩م- ذلك في كتابه غاية الأماني حيث قال(٤٥) "اختط ابن زياد مدينة زبيد وأدار عليها سوراً" أما بقية المصادر فتذكر أن الحسين بن سلامة هو أول من أدار سوراً حول زبيد، وإن كان المرجح ما ذكره المقدسي -الذي توفي سنة ٣٨٨هـ/٩٩٨م أي قبل أن يتولى الحسين بن سلامة الوزارة لبني زياد- من أن زبيد كانت مسورة قبل عصر الحسين بن سلامة؛ لأن ابن زياد ما كان ليمصرها ويتخذها عاصمة دون إحاطتها بسور يقيها هجمات الأعداء لعدة أسباب:

١ - أن إحاطتها بسور يدفع عنها المضار شرط أساسي من شروط إنشاء المدن عند كثير من العلماء(٤٦).

٢ - أن المدينة تقع وسط أراض قبيلة الأشاعر التي كانت السبب وراء قدوم ابن زياد إلى اليمن، بعد أن خرجت عن طاعة الخلافة العباسية، بل وتحتل القرية الرئيسية لقبيلة الأشاعر وهي قرية الحصيب، وكان هدفه من ذلك كسر شوكة القبيلة من خلال وجود جنده الدائم في مركز القبيلة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان يهدف إلى التودد إلى القبيلة وجذبها إلى صفه، فكيف يأمن ابن زياد -بعد تلك الحروب- غوائل هذه القبيلة دون أن يكون له ما يمنعه منها، ولو إلى حين ترتيب أوضاعه؟.

٣ - ما دام ابن زياد اتخذ من زبيد عاصمة لولايته -ثم بعد ذلك لدولته- فإن هذا يدلنا على أنه كان واضعاً في نيته

أن يستقل عن الخلافة العباسية خاصة بعد المحن التي تعرض لها منهم، وكاد أن يفقد حياته ثمناً لأخطاء ارتكبها غـــيره، وهم الأمويون؛ لذلك فقد كان من المفترض أن يحيطها بسور لكي يتحصن ويستعصي بها على الخليفة العباسي إذا ما حاول خلعه.

٤- إن بـــناء الأسوار حول المدن يعد من الوسائل التي تساعد على حفظ النفس والمال والعرض، وهي من مقاصد الإســـلام، ولذلك يضعها الفقهاء في عداد الواجب، ولذلك كانت المدن الإسلامية الأولى مسورة وخير مثال على ذلك مدينة واسط التي بناها الحجاج بن يوسف الثقفي سنة ٧٥هـــ/ ٦٩٤م بين الكوفة والبصرة، وكان لها سوران يحيطان بها، وكذلك بغداد والقاهرة.

وقد أصبحت زبيد منذ اتخاذ ابن زياد لها عاصمة لولايته، ثم لدولته مهبطاً لكثير من الناس من مختلف الطوائف العلمية منها والمهنية، فأدى ذلك إلى زيادة عدد سكانها، مما اضطر معها الوزير الحسين بن سلامة إلى بناء سور جديد يحيط بالتجمعات السكانية الجديدة أثناء فترة وزارته التي انتهت بوفاته سنة ٤٢٦هـــ، وقد جدد هذا السور في عهد الوزيـــر الـــنجاحي أبـــو منصـــور منُّ الله الفاتكي ٥١٧-٥٢٤هـــ/ ١١٢٣-١١٣٠م وذلك سنة "بضع وعشرين وخمسمائة" فكان بذلك أول من درَّب زبيد بعد الحسين بن سلامة[٤٧]، وجدده عبد النبي بن علي بن مهدي فيما بين شهري ربيع الأول وشوال سنة ٥٦٩هـــ/ ١١٧٤م وذلك لسببين:

الأول: اقتراب بني حاتم من زبيد بعد هزيمتهم له بتعز في ربيع الأول سنة ٥٦٩هـــ/ أكتوبر ١١٧٣م[٤٨].

الثاني: تحرك الجيش الأيوبي من مصر للاستيلاء على اليمن في السنة نفسها.

وعـــند استيلاء الجيش الأيوبي على زبيد سنة ٥٦٩هـــ/١١٧٤م أباح توران شاه بن أيوب المدينة لجنده ثلاثة أيام[٤٩]، تعرضت خلالها لعمليات النهب والسلب والتدمير، وخاصة أسوارها التي ظلت متهدمة حتى سنة ٥٨٩هـــ/ ١١٩٣م عـــندما أمـــر طغتكين الأيوبي بتجديد السور القديم سنة ٥٨٩هـــ/ ١١٩٣م[٥٠]، وإضافة سور آخر يحيط بالسور الأول، وركب عليه أربع بوابات، وأمر الجند بالسكن فيما بين السورين إلا أنه توفي قبل أن يسكن الجند[٥١].

وكان سور طغتكين آخر سور بُني للمدينة، مما يدل على أنها لم تتوسع بعد ذلك نظراً لانتقال العاصمة إلى تعز، ولذلك ظلت زبيد تعتمد على السور الأيوبي في الحماية والدفاع، مع قيام سلاطين بني رسول، وبني طاهر، ثم المماليك والعثمانيين بتجديده كلما تعرض للخراب .

ج- مساحة زبيد:

ذكر المؤرخون وأولهم ابن المجاور أن محيط مدينة زبيد أواخر العصر الأيوبي كان "١٠٩٠٠ذراع"، مما يعني أن قطـــر المديـــنة كان "٣٤٧١ ذراعاً"، أي ما يعادل "٢٧٢٦,٨٦م"[٥٢] لكن الخزرجي فند ما ذكره ابن المجاور حيث

قال[٥٣] "وهذا غير صحيح فإن مساحتها تكون على ما ذكر تسعمائة معاد وخمسة وأربعين معاداً ونحواً من ثلث معاد، وقـــد مسحت أيام الملك المجاهد [علي بن المؤيد داود الرسولي] سنة ٧٣٣هـــ/ ١٣٣٣م فجاءت ستمائة معاد وستة وثلاثين معاداً، ونصف معاد وثمن معاد، ثم مسحت في الدولة الأفضلية [أيام السلطان الأفضل عباس بن المجاهد] سنة ٧٦٧هـــــ/ ١٣٦٦م، على يد الفقيه محمد بن عبد الرحمن بن السراج، والفقيه جمال الدين محمد بن أبي بكر الغراس وكانا يومئذ أبرع أهل زبيد في هذا الفن، فجاءت مساحتها يومئذ ستمائة معاد وأربعة وعشرين معاداً ونصف معاد مـــن غـــير اختبار، وبالاختبار ستمائة وثمانين معاداً "، أي أن الفارق بين ما ذكره ابن المجاور والخزرجي يقل "٢٦٥ معاداً".

ويمكن التأكد من صحة قياس ابن المجاور والخزرجي من خلال تحليل القياسين على النحو التالي:

(المساحة بالمعاد = محيط المدينة بالذراع ÷ طول المتر بالذراع = طول السور بالمتر)

أ - قياس ابن المجاور: (٩٤٥ = ١٠٩٠٠ ÷ ٢،٠١ ذ= ٥٤٢٢،٨٨م)

ب - قياس الخزرجي: (٦٨٠ = ؟ ÷ ٢،٠١ = ؟م)

في القياس الأخير لا نعرف محيط المدينة لذلك يمكننا معرفته من خلال معرفة قيمة المعاد بالذراع عند ابن المجاور على النحو التالي:

(قيمة المعاد عند ابن المجاور= محيط المدينة بالذراع ÷ مساحتها بالمعاد = قيمة المعاد)

= ١٠٩٠٠ ÷ ٩٤٥ = ١١،٥٣ ذراع

وعلى هذا الأساس يكون محيط المدينة عند الخزرجي:

بالذراع= ١١،٥٣×٦٨٠ =٧٨٤٠،٤٠ ذراع. - بالمتر= ٧٨٤٠،٤٠÷٢،٠١=٣٩٠٠،٦٩م.

وهنا نلاحظ الفارق الكبير بين محيط المدينة عند كل من ابن المجاور والخزرجي:

(ذراع= ١٠٩٠٠ - ٧٨٤٠,٤٠ = ٣٠٥٩,٦٠ ذراع)- (م = ٥٤٢٢,٨٨ − ٣٩٠٠,٦٩ = ١٥٢٢,١٩م)

وللـــتأكد من صحة قياس كل من ابن المجاور والخزرجي تم تتبع موقع السور من خلال البقايا، ومن خلال ما ذكـــره المؤرخون، ومن خلال سؤال كبار السن من أهل زبيد الذين أدركوا أساسات السور قبل نهبها، ومن خلال الخـــريطة الـــتي وضعتها البعثة الكندية للآثار بزبيد، وعلى ضوء ذلك تم وضع علامات تدل على مكان السور على خريطة جوية للمدينة، ثم قياس محيط السور على الخريطة فكان طوله "٧٦,٥سم"، ومن ثمّ تحويل هذا الطول إلى قياس عـــلى الطبيعة من خلال مقياس رسم الخريطة حيث إن كل "١سم" على الخريطة يعادل "٥٠م" على الطبيعة، وعلى

هذا الأساس يكون محيط سور زبيد: ٧٦,٥سم × ٥٠م = ٣٨٢٥م.

والملاحـــظ هنا الفارق الكبير بين قياس ابن المجاور "٥٤٢٢,٨٨م" وبين قياس الباحث ٣٨٢٥م إذ يبلغ الفارق بيـــنهما "١٥٩٧,٨٨م"، في حين أن هناك تقارباً بين قياس الخزرجي "٣٩٠٠,٦٩م" وبين قياس الباحث "٣٨٢٥م" حيث إن الفارق بينهما "٧٥,٦٩م" فقط، وهذا يدل على عدم صحة قياس ابن المجاور، وبالتالي صحة قياس كل من الخزرجي والباحث.

د- وصف موجز للسور وأبوابه: (شكل٦)

يمتد السور من باب الشبارق (شكل٧) وهو الباب الشرقي للمدينة، ويعرف بهذا الاسم نسبة إلى قرية الشبارق الواقعة شـــرق زبـــيد، وربما كان يعرف باسم باب المجرى أيضاً حيث يذكر ابن الديبع إن سعيد الأحول اصطف بجنوده من باب المجري إلى القبلة لمواجهة جيش المكرم الصليحي[٥٤]، وهذا الباب يتكون من كتلة بنائية طولها "٥٥م" تضم بوابة ذات برجين مائلين نحو بعضهما بعضا بحيث يخفيان وراءهما البوابة فتظهر بشكل مورروب مما يضطر المهاجم للبوابة إلى الانعطاف يميناً ثم شمالاً قبل أن يصل إلى فتحة الباب، ومنها إلى الدركاة المكونة من جزأين نصل من أولاهما إلى داخل الـــبرجين، أمـــا الثانية فنصل منها إلى داخل المدينة مع وجود حجرة مربعة تكتنفها من الجهة الجنوبية والتي يبدو أنها كانت مخصصة للموظف المسئول عن البوابة.

إن التخطيط العام للبوابة بالحجرات والممرات التي تكتنفها وجد في كثير من مداخل المدن والقلاع قبل العصر الإسلامي ومن ذلك البوابة الغربية لمدينة مأرب السبئية، وبوابات مدن نشق (البيضاء)، وقرناو(معين) المعينية، ومدينة البريرا[٥٥]، وكذلك نجده في المدن الإسلامية، ومنها بوابات مدينة بغداد ١٤٥- ١٤٩هـــ/ ٧٦٢- ٧٦٧م (شكل١)، ومدينة الرقـــة ١٥٥هـــ/ ٧٧٢م، وبوابة قصر الأخيضر ١٦١هـــ/ ٧٧٨م[٥٦]، وباب زويلـــة بالقاهـــرة ٤٨٥هـــ/ ١٠٩٢م[٥٧]، وبـــابي القـــرافة والمطـــار مـــن قلعة القاهرة[٥٨]، وباب القرافة والباب الجديد من سور صلاح الدين بالقاهـــرة[٥٩]، وكذلـــك في مدخـــل قلعة العقبة بالأردن[٦٠]، إلاّ أن تخطيط باب الشبارق يتميز عن سابقيه بشكله المـــوروب حيث إن الأبراج هي التي مالت نحو الداخل بعكس المداخل السابقة التي جاء تخطيطها بشكل منكسر على نوعين:

الأول: يعرف بالباب ذي المرفق حيث تنعطف فيه الدركاة نحو اليمين أو اليسار لمرة واحدة أو أكثر كما في أبواب القـــرافة والمطار والمدرج من قلعة القاهرة[٦١]، كما وجد في كثير من عمائر الموحدين، ومنها باب أغناو بسور مراكش ٥٤١- ٥٥٨هـــ/ ١١٤٦- ١١٦٣م، وباب قصبة رباط الفاتح ٥٥٨هـــ/ ١١٦٣م[٦٢].

الثاني: يعرف باسم الباشورة، حيث ينكسر الباب نفسه من الخارج كما في بوابات بغداد[٦٣] (شكل١)، وبابي القرافة والجديد من سور القاهرة[٦٤].

وبناءً على ذلك يمكن القول إن المدخل المورروب وجد لأول مرة في باب الشبارق، وباب القلعة بمدينة زبيد في العصـــر الأيوبي٥٦٩- ٦٢٦هـــ/ ١١٧٤- ١٢٢٩م أو الرسولي٦٢٦- ٨٥٨هـــ/ ١٢٢٩- ١٤٥٤م، ومنها انتشر لباقي المدن اليمنية، ومنها بوابات مدينة صنعاء، وخاصة بابي ستران واليمن(٦٥)، وأبواب الهادي والحاميت، ونبهان من مديـــنة ثُـــلا(٦٦)، وأبـــواب مديـــنة صعدة التي بنيت أسوارها على يد الإمام المتوكل على الله يحيى شرف الدين سنة ٩٢٠هـــ/ ١٥١٤م (شكل٨).

ويكتنف البوابة ثكنتان عسكريتان مستطيلتان قسمت كل منهما إلى بلاطتين بواسطة بائكة ذات ستة عقود في الثكـــنة الشـــمالية، وثمانية في الثكنة الغربية، ولكل ثكنة منهما ثلاثة مداخل، وهذا التخطيط يشبه بعض ثكنات قلعة العقبة بالأردن(٦٧)

بعد باب الشبارق يمتد السور باتجاه الشمال، ثم الشمال الغربي على هيئة ربع دائرة حتى يتصل بالباب الشمالي للمديـــنة -باب سهام- بطول "٧٩٠م"(٦٨)، وكان هذا الجزء من السور يحتوي على ثلاثة وعشرين برجاً لم يبق منها في الواقـــع سوى برج واحد يعرف باسم نوبة الكتف التي تتكون من برج نصف دائري متعدد الطوابق يلتصق به من الجهة الغربية ثكنة للجند.

أمـــا بـــاب ســـهام فيمثل الباب الشمالي للمدينة، وأهم أبوابها لذلك يعد -كما تذكره المصادر- وجه المدينة وغـــرها(٦٩)، وتذكره كثير من المصادر باسم باب سهام نسبة إلى وادي سهام الواقع شمال المدينة(٧٠)، في حين تذكره بعـــض المصادر باسم باب زبيد(٧١) رغم أنه لا يقع باتجاه وادي زبيد الذي يقع جنوب المدينة، والذي عرف به الباب الجـــنوبي، وربما أن المقصود من ذكر باب سهام باسم باب زبيد الإشارة إلى أنه الباب الرئيس لزبيد، كما عرف هذا الباب عند المقدسي باسم باب هشام(٧٢)، وإن كان من المرجح حدوث تصحيف للاسم من "سهام" إلى "هشام".

وتخطـــيطه مكـــون من مساحة طولها "٦٥م" تضم بوابة وثكنتين عسكريتين، البوابة لم يتبق منها سوى باب الدخـــول وجـــزء بســـيط من البرج الغربي على هيئة ربع دائرة في حين جدد الجزء الباقي من البرج على شكل مبنى مستطيل، أما البرج الشرقي الحالي فمن المرجح أنه لا يمثل البرج الشرقي للباب لعدة أسباب أهمها:

أولاً: بعده عن الباب بمسافة قدرها "٢٥م"، وهي مسافة كبيرة لا توجد في أي من الأبواب الأخرى.

ثانياً: مـــيل البرج نحو الشرق بحيث لا يبدو الباب على هيئة منكسرة مثل باب الشبارق، أو النخل، أو الباب الرئيس للقلعة.

ثالثاً: كبر حجم البرج وبنائه على هيئة دائرة كاملة على غير ما هو معتاد في أبراج البوابات الأخرى.

رابعاً: بـــروز هذا البرج -كما هو حالياً- عن البرج الغربي يجعل من المزاغل الواقعة في السور الممتد بينه وبين البوابة

تقـــع على يسار المهاجم للبوابة، وهذا يعني وقوعها باتجاه الجزء المحمي من المهاجم بواسطة الدرع الذي يحمل بالـــيد اليسرى، مما يجعل من مهمة إصابته أمر بالغ الصعوبة، وهذا الأسلوب مخالف لأسلوب الدفاع في ذلك العصـــر المتمثل في جعل الجزء غير المحصن من المهاجم -أي الجانب الأيمن- هو الواقع باتجاه مزاغل الجزء البارز من الباب بهدف القضاء عليه قبل وصوله إلى البوابة نفسها.

وعلى هذا الأساس أرجح أن هذا البرج من الأبراج المستحدثة في العصر العثماني، كما أرجح أن البرج الشرقي لم يكن يبرز عن مستوى البرج الغربي وإنما يرتد مستواه نحو الداخل بحيث يلتصق بالجدار الشمالي للحجرة الشرقية من الـــبوابة نفسها كما هو مشاهد في أبراج باب الشبارق، والباب الرئيس للقلعة أي أنه من النوع المورروب (شكل٩)، وأرجـــح أيضاً أن الأجزاء العليا من الباب أعيد بناؤها بعد سنة ١١٧٥هـــ/ ١٧٦٢م؛ لأن الرحالة نيبور ذكر أنه لم يبق من هذا الباب سوى جدرانه، وأن عقوده قد انهارت[٧٣].

بعـــد باب سهام يمتد السور حتى باب النخل بطول "٨٣٥م" ومن المحتمل أنه كان يحتوي على أربعة وعشرين بـــرجاً لم يبق منها غير برج واحد هو برج (نوبة) أبو حسين التي تتكون من مبنى دائري الشكل يحتوي على طابقين: أرضـــي كـــان مغطـــى بسقف من الخشب محمول على جدران البرج، ودعامة مربعة قسمت البرج من الداخل إلى مســـاحتين نصـــف دائريتين، أما الطابق الأعلى فكان مكشوفاً، وتتخلله ثلاثة مزاغل مستطيلة كبيرة الحجم مشطوفة الحـــواف من الداخل والخارج، وبين كل مزغل وآخر مزغلان صغيران مزدوجان، وتخطيط النوبة بهذا الشكل يشبه تخطيط برج الصديقية، وتخطيط برج باب النصر من القلعة.

أمـــا باب النخل وهو الباب الغربي للمدينة، فكان يعرف باسم باب غلافقة نسبة إلى ميناء زبيد المعروفة باسم غلافقة أو غليفقة[٧٤]، ثم تغير الاسم إلى باب النخل نسبة إلى مزارع النخل القريبة من زبيد من ناحية الغرب بدءاً من أوائل عصر الدولة الرسولية[٧٥].

وتخطيطه (شكل١٠) مكون من مساحة طولها "٦٣م"، تضم بوابة ذات برج واحد، وثكنتين مشابهتين لثكنات بابي الشبارق وسهام، وثكنات برجي الزاويتين الجنوبيتين من قلعة زبيد.

أما البوابة فتختلف عن بوابتي الشبارق وسهام بأربعة اختلافات:

الأول: أن اتجاه الباب غير مباشر مثل الأبواب الأخرى، وإنما يتجه نحو الشمال بدلاً من اتجاهه نحو الغرب مما أعطى البوابة شكلاً منكسراً من الخارج؛ ولذلك نرجح أنه لا يعود إلى نفس فترة بناء بابي الشبارق وسهام، وإنما يعود لفـــترة سابقة وبالتحديد إلى عهد طغتكين الأيوبي سنة ٥٩٣هـــ/ ١١٩٧م، حيث يعد المدخل الوحيد من بين مداخل المدينة الذي بني بشكل منكسراً لأن بابي الشبارق وسهام من النوع المورروب، وباب القرتب من النوع المباشر، ويشبه باب النخل في تخطيطه بابي شعوب وخزيمة من مدينة صنعاء[٧٦].

الثاني: أن للباب برجاً واحداً ذا تخطيط مثمن في الطابق الأرضي، وتخطيط أسطواني في الطوابق العليا، وهو بهذا الشكل يختلف عن تخطيط أي من أبراج السور والقلعة، والذي أرجح معه أن الطابق الأرضي من البرج من بقايا أسوار طغتكين الأيوبي سنة ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م، أما الأجزاء العليا فتعود -على الأرجح- إلى تجديد محمد باشا سري سنة ١٢٦٨هـ/ ١٨٥٢م، أي بعد زيارة نيبور للمدينة والذي ذكر أن هذا الباب جرفته المياه قبل وقت قصير[٧٧].

الثالث: أنه يكتنف الدركاة حجرتان تفتحان عليها مباشرة في حين أن بابا الشبارق وسهام يكتنف الدركاة في كل منهما حجرة واحدة.

الرابع: أن السلم الصاعد للطوابق العليا يقع في باب النخل في الحجرة الشرقية من الدركاة في حين أنه في بابي الشبارق وسهام يقع خارج الدركاة وحجراتها.

بعد باب النخل يمتد السور حتى باب القرتب بطول "١١٥٠م" كان يتخلله "٣٣ برجاً" تقريباً لم يبق معروفاً منها سوى موقع برجين أحدهما يعرف باسم برج الغصينية، ويقع غرب المدرسة الغصينية مباشرة، والثاني إلى الجنوب منها.

ويمثل باب القرتب الباب الجنوبي للمدينة، وسمي بهذا الاسم لوقوعه باتجاه قرية القرتب من وادي زبيد[٧٨]، وتخطيطه مكون من مساحة طولها "٥٢م" تضم بوابة ذات دركاة يكتنفها من الجانبين دخلتان صغيرتان الشرقية منهما أكثرها اتساعاً، ويكتنف الباب ثكنتان عسكريتان مماثلتان من حيث الشكل لثكنات الأبواب السابقة في حين تختلفان عنها من حيث الحجم.

وهو بذلك يشبه تخطيط بابي سهام والنخل لكنه يختلف عنهما بخلوه من الأبراج، وإن كنت أرجح أن الحجرة المربعة الواقعة شرق المدخل كانت تمثل برجاً مربعاً، وهذا يعني أن الباب كان يكتنفه برج على الأقل، وهو بذلك يختلف عن أبراج كل من بابي الشبارق وسهام التي بنيت على هيئة ثلاثة أرباع الدائرة، وبرج باب النخل المثمن، كما يختلف باب القرتب ذو الشكل المباشر عن الشكل المورووب لبابي الشبارق وسهام، والشكل المنكسر لباب النخل، وهذا يقودنا إلى الترجيح أن هذا الباب أعيد بناؤه كله في العصر الرسولي أو الطاهري في حين أن الأبواب الأخرى تم تجديدها فقط.

نخلص مما سبق إلى أن باب القرتب كان يكتنفه من الجهة الشرقية برج مربع، وهو بذلك يتشابه مع باب النخل بأن لكل منهما برجاً واحداً.

بعد باب القرتب يمتد السور حتى باب الشبارق بطول "٨١٥م"، ويحتمل أنه كان يحتوي على ثلاثة وعشرين

بــرجاً، حيث يمتد السور بعد باب القرتب باتجاه الشرق بطول "١٠٠م" حتى نوبة الصديقية المكونة من برج دائري الشـــكل مقســـم من الداخل إلى قسمين بواسطة دعامتين مربعتين تحملان ثلاثة عقود بالاشتراك مع كتفين ملاصقين للجدران، وهذه النوبة تعد المثل الباقي لتطور وتعدد بناء السور، حيث تضم في الداخل بقايا البناء الأيوبي للسور المنفذ بـــاللبن، يليها من الخارج الجدار الرسولي المبني بالآجر، فضلاً عن الجدار الساند الذي أضيف في عصر لاحق، والذي يشبه الجدران الساندة لأبراج قلعة صلاح الدين بالقاهرة، ويعد الطابق الأرضي هو الأكثر أصالة حيث ما زال يحمل سمـــات مــــا يمكـــن أن نسميه عصر ما قبل الأسلحة البارودية والمتمثل بالعصرين الأيوبي والرسولي من حيث شكل المـــزاغل، وصـــغر حجمها، وقلة اتساع فتحاقما، أما الطابق الأعلى فتبدو عليه سمات العصر العثماني المتمثلة باتساع المـــزاغل وشـــطف حوافها من الداخل والخارج بحيث تسمح بزاوية إبصار، وحركة أوسع للرامي بالبندقية وتشتيت وخفض قوة صوت البندقية على سمع الرامي بها.

بعـــد برج الصديقية يمتد السور نحو الشمال بخط مستقيم مع تقويس بسيط حتى يتصل بالبرج الجنوبي الشرقي للقلعـــة المعـــروف ببرج باب النصر بطول "٣٢٥م"، وكان هذا الجزء من السور يحتوي -على الأرجح- على تسعة أبـــراج، ويمـــتد السور بعد برج باب النصر من القلعة باتجاه الشمال بطول "١٣٠م" حتى برج المدرسة الإسكندرية، ويضـــم أربعة أبراج ما زالت باقية، وهذا الجزء يمثل السور الشرقي للقلعة، بعد برج المدرسة الإسكندرية يمتد السور باتجـــاه الشـــمال، وبشـــكل مستقيم حتى يتصل بالركن الجنوبي الشرقي لثكنة باب الشبارق الجنوبية، بطول قدره "٢٥٧م" تقريباً، والذي كان يضم سبعة أبراج لم يبق منها شئ.

هـــ- عدد أبواب السور وأبراجه: (شكل٥)

أجمـــع المؤرخـــون[٧٩] على أن زبيد ذات أربعة أبواب، تتجه نحو الجهات الأصلية، وهي في ذلك تشبه مدينتي واسط وبغداد[٨٠] من حيث عدد البوابات لا من حيث اتجاهاتها، كما تشبه من حيث عدد الأبواب، واتجاهاتها، ومواد بنائها سور المدينة المنورة الذي بني سنة ٢٦٣هـــ/ ٨٧٦م[٨١]، وهذا العدد من البوابات واتجاهاتها ظهر في العديد من المـــدن اليمنية التي ترجع في نشأتها إلى عصر ما قبل الإسلام، ومنها على سبيل المثال لا الحصر مدينة قرناو[٨٢] المعينية، مما قد يعني أن بغداد تأثرت بقرناو، وتأثرت زبيد بكلتا المدينتين.

أما عن عدد أبراج[٨٣] سور زبيد فيذكر ابن المجاور أن عددها "١٠٩ أبراج"، ولا يمكن التأكد من صحة ذلك لأنـــه لم يتبق من أبراج السور سوى ثلاثة عشر برجاً، بما فيها أبراج البوابات، لذلك يمكن اعتماد العدد الذي ذكره ابـــن المجاور خاصة أنه صرح بأنه قام بعد الأبراج بنفسه حيث يقول[٨٤] "عددت أبراج زبيد فوجدتها مئة برج وتسعة أبـــراج" وكلمتي "عددت، فوجدتها" تفيدان أنه قام بعملية العد بنفسه، وللتأكد من ذلك يمكننا القيام بعملية حسابية مماثلة لتلك التي تم بواسطتها معرفة طول السور، وذلك على النحو التالي:

قبل محاولة معرفة عدد الأبراج ينبغي أولاً معرفة أمرين:

الأول: متوسط طول السور بين كل برج وآخر، وقد سبق ذكره وهو "٢٨م".

الثاني: متوسط طول المساحات التي تقتطعها الأبراج من جسم السور وهو" ٧م"[(٨٥)].

أي أن مجموع المتوسطين هو" ٣٥م"، وعلى هذا الأساس يكون عدد الأبراج التي تتخلل سور زبيد هو: ٣٨٢٥ ÷٣٥= ١٠٩,٢٨ أبـــراج، أي ١٠٩ أبراج بعد تقريب الكسور العشرية، وهذا العدد مطابق لما ذكره ابن المجاور مما يعني أن ما ذكره بالنسبة لعدد الأبراج كان صحيحاً (شكل١١).

و- التأثيرات المحلية والخارجية على تخطيط زبيد:

عند دراسة تخطيط زبيد قفزت إلى الذهن عدة تساؤلات!! يمكن أن تشكل إجاباتها توضيحاً لتأثير السور على المدينة أو العكس!! ومن أهم التساؤلات: هل استحدثت المدينة أوائل القرن الثالث الهجري أم أنها كانت موجودة من قـــبل؟ وهـــل اعتمد ابن زياد على أهل البلاد في بناء المدينة أم على غيرهم؟ وهل تأثر تخطيط زبيد بغيرها من المدن القائمة في اليمن أو في خارجه؟

نبدأ بالإجابة على **التساؤل الأول** فنقول إن ابن زياد لم ين زبيد من فراغ، وبمعنى آخر لم يكن موقعها خالياً من البناء، وإنما كانت هناك عدة قرى تحتل الموقع وأهمها قرية الحصيب بجامعها القديم الذي بناه أبو موسى الأشعري ﷺ على عهد رسول الله ﷺ والمعروف بجامع الأشاعر نسبة إلى القبيلة التي تسكن القرية.

مـــن هـــنا يمكن القول إن ابن زياد اتخذ أول الأمر قرية الحصيب مقراً لولايته، وبنى بها مقر ولايته، و تلا ذلك تمصيره لقرية الحصيب والقرى المجاورة وضمها في مدينة واحدة أطلق عليها اسماً جامعاً هو اسم زبيد نسبة إلى الوادي الذي تقع فيه جميع القرى.

أمـــا **التســـاؤل الثاني** عن دور أهل البلاد في بناء المدينة فإنه من المؤكد أن ابن زياد عندما أراد تمصير القرى وتحويلها إلى مدينة وعاصمة لولايته ثم لدولته استعان بأهل البلاد في بنائها لسببين:

الأول: لأن جنده -على الأرجح- يفتقدون الخبرة المعمارية بقدر امتلاكهم للخبرة العسكرية.

الـــثاني: على افتراض أن جنده لديهم خبرة معمارية في بناء المدن فإن الحاجة إليهم كانت ماسة لبسط سيطرة الدولة على المناطق التي استولى عليها فضلاً عن استمرار الحروب لإخضاع بقية أجزاء اليمن، لذلك كان بقاؤهم لبناء المديـــنة أمـــراً مستبعداً، وعلى ذلك أرجح أن ابن زياد اعتمد على أبناء القبائل، وخاصة قبائل تهامة في تمصير المدينة وبناء الأسوار والمنشآت الحكومية والعسكرية ..الخ.

أما بالنسبة **للتساؤل الثالث** عن تأثر زبيد بغيرها؟ فمن المحتمل أن ابن زياد عندما جاء إلى اليمن كان واضعاً في مخيلـــته -بعد أمر المأمون له باستحداث مدينة له في تهامة- تخطيط مدينة بغداد التي جاء منها والتي شارك في استعادتها مـــن أيدي المهدي العباسي -الذي ادعى الخلافة فيها- لصالح الخليفة المأمون، ويبدو أن ابن زياد أراد بناء زبيد على غرار بغداد، لكن الموقع الذي يحتوي على عدة قرى فرض عليه ضم تلك القرى إلى مدينته لاحتوائها والسيطرة عليها كونهـــا مركـــز قبيلة الأشاعر التي جاء لإخضاعها بعد خروجها عن طاعة الخلافة العباسية، فضلاً عن جامع الأشاعر الـــذي اتخـــذه مسجداً جامعاً للمدينة تبركاً بصاحبه واحتراماً لقدمه، لذلك لم يكن باستطاعته بناء المدينة على هيئة دائرية نظراً لتناثر القرى وتباعدها مما يجعل من مساحة المدينة -في حال بنائها دائرية- كبيرة جداً، على عكس مدينة بغـــداد التي بنيت في موقع خال من البناء مما أتاح للخليفة تخطيطها كيفما يشاء، بالإضافة إلى الفارق الكبير بين قدرة الخليفة على البناء، وبين قدرة الولاة.

ولذلك حاول ابن زياد جعل المدينة ذات شكل دائري بقدر المستطاع لعدة أسباب منها:

- حصانة التخطيط الدائري الدفاعية أكثر من التخطيطات الأخرى.
- الاقتصاد في تكاليف البناء بنسبة ١١,٣٨٪ لأن الدائرة أقصر الحدود في تسوير أي نقطة.
- تأثراً بتخطيط بغداد الذي شاهده أثناء مشاركته في استردادها.

وعلى ذلك يمكن القول إن تخطيط زبيد تأثر بشكل بسيط بتخطيط بغداد مع استبعاد تأثر زبيد المباشر بتخطيط المدن اليمنية القديمة كون ابن زياد لم يشاهدها؛ لأنه توجه مباشرة من بغداد إلى مكة، ومنها إلى تهامة، وإن كان ذلك لا يعني عدم تأثر زبيد بتخطيطات المدن اليمنية بل إنها تأثرت بها من ناحيتين:

الأولى: عن طريق أهل اليمن الذين استعان بهم ابن زياد في بناء المدينة.

الثانـــية: تخطـــيط مديـــنة بغـــداد نفسها والمؤثرات الخارجية عليه حيث يذكر كريزويل أن تخطيط مدينة بغداد تأثر بتخطيطات مدن العراق والشام وفارس وشرق آسيا وغيرها والتي سبق الإشارة إليها(٨٦)، وأغفل -ربما تعمداً- ذكـــر تأثـــرها بمـــدن الجزيرة العربية التي لا تكاد تخلو بقعة منها قبل الإسلام من مدينة أو حصن أو قلعة أو معـــبد(٨٧)، وكذلك المدن اليمنية التي تعود إلى عصر ما قبل الإسلام بل وما قبل الميلاد والتي نجد أن كثير منها ذات تخطـــيط دائـــري أو شبه دائري أو بيضاوي ومنها -على سبيل المثال لا الحصر-: المدينتان المعينيتان نشق (البيضاء) ذات التخطيط الدائري، ويثل (براقش) ذات التخطيط نصف الدائري، ومدينة حفري (الدريب/ يلا) في شـــبوة ذات التخطيط شبه الدائري، ومدينة البريرا(٨٨)، ولقد كان الدكتور أحمد فكري محقاً في قوله(٨٩) إنه يجـــب أن نـــراعي عند دراسة المصادر ثلاثة أوجه أولها أن العمارة والفنون لم تكن مجهولة في بلاد العرب قبل

الإســـلام فاليمن مليئة بالمدن والقصور والمعابد والقلاع، ويصرح أن بلاد العرب كانت المصدر الأول لعناصر العمارة والفنون الإسلامية.

ومـــن هـــنا يمكننا القول بأنه إذا كان هناك من فضل لأحد في نشأة العمارة الإسلامية في الأقاليم العربية فإن الفضـــل كل الفضل يرجع إلى العرب الذين حملوا معهم أفكاراً ناضجة عن العمارة إلى الشعوب التي فتحوا أقاليمها، كمـــا أن الأسلوب المعماري الذي نما وازدهر في العصور الإسلامية المختلفة كان استمراراً للأسلوب المعماري والفني الذي نما وترعرع في ظل الحضارات التي ازدهرت في الجزيرة العربية والعراق(٩٠) والشام ومصر قبل الإسلام.

وعـــلى هذا الأساس نرجح تأثر مدينة بغداد بالمدن اليمنية السابقة وغيرها سواء من حيث التخطيط أم العمارة لعدة أسباب منها:

١ - إن معظم الجيش الفاتح للعراق كان من أهل اليمن، فقد كان الخلفاء -سواء في العصر الراشدي، أو الأموي أو العباسي- عندما يعلنون الجهاد تأتيهم القبائل اليمنية -بقظها وقظيظها- فوجاً بعد آخر، ومثال ذلك ما حدث في عهد أبي بكر وعمر ﷺ حيث اكتظت المدينة بالقبائل اليمنية، ومن ثمّ توجهها لفتح العراق والشام ومصر.

٢ - إن الـــذي تـــولى تخطيط الأمصار الإسلامية الأولى كان معظمهم من أهل اليمن وخير مثال على ذلك مدينة الفســـطاط التي تولى تخطيطها أربعة من أبناء اليمن وهم: معاوية بن حديج التجيبي من قبيلة كندة، وشريك بن سمـــي الغطيفي من مراد، وعمرو بن قحزم الخولاني، وحبويل بن ناشرة المعافري(٩١)، ومدينة حمص كان المتولي تقسيم المدينة خططاً بين المسلمين هو السمط بن الأسود الكندي(٩٢).

٣ - إن الباحث في خطط الأمصار الإسلامية في الشام ومصر ومشرق العالم الإسلامي ومغربه والأندلس يجد العديد مـــن قبائل أهل اليمن الذين تركوا آثارهم في كل مكان تقريباً وخاصة المغرب والأندلس(٩٣)، وخير مثال على ذلـــك مديـــنة الفسطاط التي نجد أن ثلاثة أرباع خططها لقبائل يمنية بلغ عددها ستة وثمانين قبيلة من مجموع القبائل العربية البالغ عددها مئة وستة عشر قبيلة(٩٤)، كذلك مدينة الكوفة، وهي أول مدينة بناها المسلمون قام ســـعد بن أبي وقاص ﷺ بتقسيم المدينة إلى خطتين عظيمتين الأولى تقع شرق المسجد، وكانت لقبائل اليمن، والثانية تقع غرب المسجد وكانت لقبائل مضر(٩٥)، كذلك الحال في المغرب والأندلس والتي ما زالت كثير من أحياء المدن والقلاع تحمل أسماءً يمنية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: حصن مراد بين أشبيلية وقرطبة، وقلعة يحصب في إقليم غرناطة، وقلعة خولان بين الجزيرة الخضراء وأشبيلية، ومترل همدان قرب غرناطة ..الخ(٩٦).

وعـــلى هذا الأساس يمكن القول إن مدينة زبيد تأثرت بتخطيط مدينة بغداد التي تأثرت بدورها بتخطيط المدن اليمنية القديمة، ومنها نشق (البيضاء) (شكل١٢)، ويثل (براقش) المعينيتين، ومدينة حفري (الدريب/ يلا) في شبوة، والبريرا.

٢- القصر:

كان من الطبيعي أن يقوم منشئ مدينة زبيد ببناء دار خاص بالإمارة أثناء ولايته عليها، وكان القائم على بنائها مـــولاه شخار بن جعفر، حيث يذكر ابن المجاور ذلك بقوله:[٩٧] " لما أقام ابن زياد في زبيد بنى شخار بن جعفر دار الملك في زبيد ذات طول وعرض بالآجر والجص بناءً وثيقاً على مقاطع الطريق، وكل من تولى زبيد سكنها، وكان له بـــاب عـــالٍ بالمرة ينظرون منه في الطريق على -بعد- فرسخين وحفر حوله خندقاً عظيماً عريضاً، وبقي الباب على حالـــه إلى أن هدمه المسعود يوســـف بن -الملك الكامل- أبي بكر سنة ثماني عشرة وستمائة" ١٢٢١م، وقد تحولت هـــذه الـــدار بعد استقلال بني زياد ٢٠٤-٤٢٦هـــ/ ٨١٩-١٠٣٥م عن الخلافة العباسية إلى قصر عرف باسم دار الملك أو دار السلطان، وذلك طوال عصر هذه الدولة، وكذلك في عصر الدولة النجاحية٤٣١- ٥٥٤هـــ/١٠٤٠- ١١٥٩م. أما في فترات سيطرة الصليحيين على زبيد فكانت الدار تعود مرة أخرى إلى وظيفتها القديمة داراً للإمارة مع بقـــاء التســـمية "دار السلطان"؛ ولذلك يصفها ابن الديبع في معرض حديثه عن محاولة جياش بن نجاح استرداد زبيد وملكه السليب بقوله[٩٨] ".. وذكر يوماً أن علي بن القم عاد من دار السلطان إلى داره غضبان..".

وقـــد ذكرت دار السلطان بعد ذلك باسم دار الإمارة أثناء محاولة عبد الواحد بن فاتك بن جياش الاستيلاء على الملك من يد أخيه منصور سنة ٥٠٣هـــ/ ١١١٠م، حيث يذكر ابن الديبع ذلك بقوله "وحاز دار الإمارة "، في حـــين عرفت في أواخر عصر الدولة النجاحية باسم دار السلطان استمراراً للتسمية الأولى، وتمييزاً لها عن دار الإمارة التي بناها الوزير النجاحي أنيس الفاتكي أثناء فترة وزارته الممتدة بين ٥٠٣- ٥١٧هـــ/ ١١٠٩- ١١٢٣م، على أن أهـــم تجديد للقصر تم في عهد السلطان الرسولي الأشرف إسماعيل الثاني ٧٧٨- ٨٠٣هـــ/ ١٣٧٦- ١٤٠١م حيث يذكـــر الخزرجي ذلك بقوله[٩٩] "رأيت مجلساً في الدار السلطاني بزبيد، فيه محراب كهيئة محراب المسجد، وفي المجلس المذكـــور قـــبر ظاهر يقال إنه قبر الملك المعز [إسماعيل بن طغتكين]، ولما كان في أيام السلطان الأشرف أمر بخراب الـــدورات القديمـــة فخربـــت وخرب المجلس الذي فيه القبر المذكور، واندرس القبر و لم يبق له أثر"، ويبدو أن هذا التجديد حدث بعد حريق الدار، وتشعث مواضع كثيرة منه سنة ٧٨٠هـــ/ ١٣٧٨م وفي سنة ٧٩٠هـــ/ ١٣٨٨م تم بـــناء قصر آخر ملاصق للركن الجنوبي من الدار السلطاني سنة ٧٩٧هـــ/ ١٣٩٥م عرف باسم دار الذهب[١٠٠]، ثم وسع القصر مرة أخرى سنة ٨٠٠هـــ/ ١٣٩٨م، حيث أمر السلطان الأشرف بعمارة الزيادة في الدار السلطاني على هيئة قصر يقع قبالة مدرسة الميلين وما يوازيها من الغرب[١٠١].

وكان التجديد الشامل للقصر قد تم في عهد السلطان الناصر أحمد بن الأشرف إسماعيل الثاني ٨٠٣-٨٢٧هـــ/ ١٤٠١- ١٤٢٤م حيـــث أراد بناء قصر خاص به في مدينة زبيد فأمر بهدم القصر السلطاني وما حوله من قصور بني زيـــاد ٢٠٤- ٤٢٦هـــــ/ ٨١٩- ١٠٣٥م، وبـــني نجـــاح ٤٣١- ٥٥٤هـــ/ ١٠٤٠- ١١٥٩م وقصور الأمراء الصليحيين وغيرها من القصور سنة ٨٢٢هـــ/١٤١٩م وبنى مكانها داراً كبيرة عرفت باسم الدار الناصري الكبير نسبة إليه[١٠٢].

وفي القـــرون الـــثلاثة الأخيرة تحولت بعض القصور إلى إدارات حكومية ومنها السجن، ودار الحكومة، ودار الضـــيافة الـــذي استغل مبنى للمواصلات، ثم مستوصفاً صحياً، ودار المالية، وأصبح القصر يعرف أحياناً باسم الدار الناصري وإن غلبت عليه اسم قلعة زبيد، ولذلك سوف نتناولها تحت المسمى الحالي.

الموقع: (شكل٥)

تقع القلعة في الطرف الشرقي من النصف الجنوبي للسور الشرقي للمدينة، ويعد سورها الشرقي جزءاً من سور المديـــنة، وهـــي بذلـــك تقع في موقع متطرف من المدينة، حيث تحيط بها الشوارع والمنازل والساحات من الجهات الشـــمالية والغربـــية والجنوبية، وسور المدينة من الجهة الشرقية، ويدلنا هذا الموقع على أن مؤسس المدينة راعى عند اختياره أن تكون في منأى عن بقية السكان؛ لأن ذلك من شروط إنشاء المدن حيث يقول ابن أبي الربيع"[١٠٣] إن أراد سكناها فليسكن أفسح أطرافها، وأن يجعل خواصه كفاله من سائر جهاته"؛ ولذلك نجد أن قلعة زبيد بنيت في الجهة الشرقية من المدينة، وهي بذلك تشبه كثيراً من قلاع المدن في اليمن وغيرها من حيث موقعها المتطرف عن المنشآت، ومـــن ذلـــك قلعة القاهرة بتعز -بنيت في العصر الأيوبي- والتي تقع في الجهة الجنوبية من المدينة، وقلعة صنعاء (قصر غمـــدان) تقع في الركن الجنوبي الشرقي منها، وقلعة صعدة تقع في الجهة الشمالية الشرقية من مدينة صعدة، وكذلك حصـــن ثُلا يقع في الجهة الغربية من مدينة ثُلا، وقلعة جُبَن تقع في الجهة الشمالية من مدينة جُبَن، وقلعة رداع تقع في الجهـــة الشـــمالية الشرقية من مدينة رداع، وفي المدن غير اليمنية نجد أن قلعة صلاح الدين تقع في الجهة الشرقية من القاهرة، وقلعة دمشق في الركن الشمالي الغربي من المدينة، وقلعة بغداد في الركن الشمالي الغربي أيضاً، وقلعة الموصل في منتصف الضلع الشرقي للمدينة، وقلعة القدس في منتصف السور الغربي للمدينة، وقلعتي حمص وسيروس تقعان في الـــركن الجـــنوبي الغربي من المدينتين، وقلعة ديار بكر تقع في الجهة الشمالية الشرقية من المدينة، وقلعة حلب تقع في منتصـــف الســـور الشرقي من المدينة، وقلعة الجزائر تقع في الركن الشمالي الغربي من مدينة الجزائر، وقلعة تونس في منتصف الضلع الغربي من مدينة تونس[١٠٤].

ونســـتنتج من ذلك أن القلاع بوصفها مركزاً سياسياً نظراً لاحتوائها على قصور الملوك، والسلاطين، والولاة، وثكـــنات الجند - كانت في العادة تبنى في مواقع متطرفة عن العمران رغبة في تحقيق الأمن للمركز السياسي، وذلك بعـــزله عـــن مـــنازل المدينة الأخرى[١٠٥]، وتيسيراً على الملوك والولاة والجند من الخروج منها، والدخول إليها دون حدوث احتكاك بينهم وبين عامة الناس.

الوصف المعماري: (شكل١٣أ، ب)

تـــتكون القلعـــة من مساحة مستطيلة متعددة الأضلاع، أقصى اتساع لها "١٢٦م" من الشمال إلى الجنوب، وأقصـــى عرض لها "١٥٨م" من الشرق إلى الغرب، ومحيطها "٦٢٤م" محاطة بالأسوار المدعمة بالأبراج، ولها مدخل

رئيســي في الجهة الشمالية، ومدخلان فرعيان الأول يقع في امتداد السور بين دار الضيافة ودار الحكومة، والثاني في الركن الجنوبي الشرقي منها، وثلاثة مداخل ثانوية مستحدثة أحدهما خاص بمبنى الحكومة، والآخر خاص بدار الضيافة والثالث خاص بمحطة كهرباء مبنى المواصلات القديم.

وتظم القلعة بداخلها بستان كبير يعرف باسم رحبة محاط بعدة مبانٍ منها: ثلاثة قصور تقع في الركن الشمالي الغــربي هي: دار الحكومة، ودار المالية، ودار الضيافة، فضلاً عن إسطبل للخيل، وبئرين، ومخزنين للحبوب والسلاح، ومنظرة، ومدرسة، ومبنى للسجن، وحمام، وعدد من الثكنات المخصصة للجند، وهذه المباني لم تكن جميعها من إنشاء السلطان الناصر أحمد الرسولي٨٠٣- ٨٢٧هــ/١٤٠١- ١٤٢٤م، وإنما أضيفت تباعاً، وفي عصور مختلفة، حيث من المــرجح إن الدار الناصري الذي أنشأه السلطان الناصر كان يتكون من قصر واحد يقع في الركن الشمالي الغربي من القلعة، تقابله من الجهة الشرقية المدرسة الإسكندرية، وبين القصر والمدرسة كان يوجد بستان كبير حل جزء كبير منه محــل القصور التي هدمها السلطان الناصر، والتي يبدو أن الهدم فيها تركز على الأجزاء العليا من المباني، بينما دفنت الأجــزاء الســفلى تحــت الردم، وهو ما يفسر لنا وجود طابق كامل من أحد المباني تحت الأرض يقع شرق مخزن الســلاح، ويحــيط بالبستان والدار من جهة الشرق سور المدينة فضلاً عن ثلاثة أسوار في الجهات الشمالية والغربية والجنوبــية، ثم أضيف للدار في العصر الطاهري ٨٥٨- ٩٢٣هــ/ ١٤٥٤- ١٥١٧م عدة قصور ومنتزهات ودرج ومبان حكومية أخرى.

٣- الخندق:

لم يذكر المؤرخون الذين عاصروا وأرخوا لدول بني زياد ٢٠٤- ٤٢٦هــ/ ٨١٩-١٠٣٥م وبني نجاح ٤٣١- ٥٥٤هــــ/ ١٠٤٠- ١١٥٩م، وبني مهدي ٥٥٤- ٥٦٩هــ/ ١١٥٩- ١١٧٤م، وبني أيوب ٥٦٩- ٦٢٦هــ/ ١١٧٤- ١٢٢٩م، قيام أي من هذه الدول بحفر خندق يحيط بالمدينة، وأول إشارة تنص صراحة على وجود الخندق حول زبيد ترجع إلى عصر الدولة الرسولية ٦٢٦- ٨٥٨هــ/ ١٢٢٩- ١٤٥٤م حيث يذكر الخزرجي أن السلطان المجاهد الرسولي أمر سنة ٧٣٩هــ/ ١٣٣٨م بتجديد سور زبيد، وعمارة أبوابها وخنادقها"[١٠٦].

ومن هذه الإشارة يمكن أن نستشف أنه مادام الأمر كان لتجديد السور، وعمارة الأبواب والخنادق فإن الخندق كان موجود قبل عصر المجاهد علي بن داوود الرسولي ٧٢١- ٧٦٤هــ/١٣٢١- ١٣٦٣م، مثله في ذلك مثل السور والأبــواب، ولكــن لا نعــرف مــتى بالتحديد تم حفر الخندق؟ هل في العصر الرسولي؟ أم يرجع إلى ما قبل العصر الرسولي؟ كما لا نعرف من الذي حفر الخندق؟ وهل كان للمدينة خندق واحد أو أكثر؟.

وللإجابــة على هذه التساؤلات حاولت البحث في ثنايا صفحات الكتب وبين سطور المصادر التاريخية لعلها تقدم بعض الإجابات -إن لم تكن كلها- على هذه التساؤلات !! .

كانـــت أول إشـــارة لفتت نظري إلى وجود خندق في زبيد ما ذكره ابن المجاور أنه بعد استيلاء محمد بن زياد عـــلى زبيد سنة ٢٠٤هـــ/ ٨١٩م، قام مولاه شخار بن جعفر ببناء دار لإقامة ابن زياد حيث يقول[١٠٧] " لما أقام ابن زياد في زبيد بنى شخار بن جعفر دار الملك في زبيد ذات طول وعرض بالآجر والجص بناءً وثيقاً على مقاطع الطرق وكـــل مـــن تولى زبيد سكنها، وكان له باب عال بالمرة ينظرون منه في الطريق على فرسخين، وحفر حوله خندقاً عظيماً عريض".

أمـــا ثاني إشارة فقد أوردها المقحفي نقلاً عن الأهدل حيث يقول[١٠٨] "قال الأهدل أول من سوّر مدينة زبيد الحســـين بـــن ســـلامة في القرن ٤هـــ/ ١٠م فالأمير سرور الفاتكي في منتصف القرن ٦هـــ/ ١٢م على إثر غارات علي بن مهدي، وحفرت خنادقها".

وثالـــث إشارة تدل على وجود الخندق تعود إلى أوائل الدولة الرسولية أيضاً حيث يذكر ابن حاتم في معرض حديثه عن استيلاء المظفر على زبيد بعـــد مقتل والـــده المنصـــور عمـــر سنة ٦٤٧هـــــ/ ١٢٤٩م، إن والي حَيْس المـــبارز بن برطاس توجه إلى زبيد للاستيلاء عليها لصالح فخر الدين بن الحسن بن علي بن رسول الذي أعلن نفسه ســـلطاناً في السنة نفسها وتوجه إلى زبيد لمحاصرتها، وقد أراد المبارز خديعة والي زبيد ودخولها -بقواته وحريمه- على أنـــه من أنصار المظفر، ولكن الوالي لم يسمح له بالدخول، وسمح فقط بدخول حريمه، وبقى المبارز واقفاً خارج زبيد محاصراً لها مع فخر الدين لمدة ثلاثة عشر يوماً، وعندما علم بقرب وصول المظفر إلى زبيد ألقى بنفسه في الخندق أمام بـــاب الشـــبارق، وطلـــب مـــن أهل زبيد أن يسحبوه من على السور، وأعطاهم شيئاً من المال، فأدلوا لـــه الحبال وأطلعوه، ثم إن والي زبيد رتبه على باب الشبارق بعد أن تأكد من تحول ولائه إلى المظفر[١٠٩]

ورابـــع إشارة وردت أيضاً عند ابن حاتم حيث يذكر أن السلطان المظفر بعد دخولـــه إلى زبيد -بعد استيلائه عليها- أمر قائماز بأن يصلح الخندق الذي على باب الشبارق[١١٠].

مـــن هذه الإشارات نستدل على أن الخندق كان موجوداً منذ بداية تأسيس زبيد لكنه كان خندقاً خاصاً بدار الإمـــارة، أمـــا الخـــندق المحـــيط بالمدينة فكان أول ذكر له منذ عصر الدولة النجاحية ٤٣١- ٥٥٤هـــ/ ١٠٤٠- ١١٥٩م، واســـتمر يـــؤدي دوره في عصور الدول اللاحقة، ولكن ما لم نعرفه من المصادر التاريخية هل كان الخندق يحيط بالمدينة كلها أو يحيط فقط بالأبواب كما ورد في الإشارة الرابعة؟.

وقد جددت الخنادق في عهد السلطان الأفضل ٧٦٤- ٧٧٨هـــ/ ١٣٦٣- ١٣٧٦م حيث يذكر الخزرجي أن الســـلطان "جـــدد ســـور زبيد، وعمر خنادقها بعد أن انهدم سورها، وخربت خنادقها، وأنفق في عمارة ذلك جملة مســـتكثرة"، وجددهـــا أيضاً السلطان الأشرف إسماعيل بن الأفضل سنة ٧٩١هـــ/ ١٣٨٩م، وخاصة الخندق الثاني الذي أمر بحفره بعد أن كان قد دفنه الطواشي أهيف[١١١]، ومن هاتين الإشارتين نستدل على أنه كان لزبيد خندقان

(شكل ١٤) يحيط الأول بالسور الأول، وهو السور الذي بناه الحسين بن سلامه ٣٩٣- ٤٢٦هـ/ ١٠٠٣-١٠٣٥م، ويحيط الثاني بالسور الثاني الذي بناه طغتكين الأيوبي سنة ٥٨٩هـ/ ١١٩٣م، ويبدو أن طغتكين بعد بنائه لسور آخر يحيط بالمدينة سنة ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م وهو المذكور هنا باسم الخندق الثاني، وهذا يعني أن الخندق الأول كان يقع في المساحة التي تفصل بين السورين، كما ذكرت المصادر وجود خندق ثالث في زبيد لكنه خندق جزئي وهو الذي أمر السلطان الطاهري المنصور عبد الوهاب بحفره سنة ٨٨٣هـ/ ١٤٧٨م داخل مدينة زبيد حول دار السلاح التي بناها على باب الشبارق[١١٢].

الوصف المعماري: (شكل١٥)

يتكون الخندق المتبقي حالياً من حفير دائري يحيط بالمدينة بعمق يتراوح بين ٢- ٥، واتساع يتراوح بين ٣-١٥م، ومازالت معظم أجزاء الخندق باقيةً إلى اليوم، إذ كان لميل أرض وادي زبيد المبنية عليها المدينة نحو الغرب -أي نحو البحر- دور كبير في الحفاظ عليه نظراً لاستغلاله مجرى لتصريف مياه الأمطار الآتية من شرق المدينة.

مما سبق نستنتج أن الخندق في زبيد كان على نوعين:

النوع الأول: كان يحيط بالمدينة كلها ولا نعرف متى تم حفره، حيث إن أقدم الإشارات التي ذكرت الخندق تعود إلى النصف الأول من القرن ٦هـ/ ١٢م، كما تذكر المصادر التاريخية[١١٣] أنه كان لزبيد خندقان يحيطان بسوري المدينة، وأن أحد هذين الخندقين دفنه الطواشي أهيف أثناء ثورة العوارين بها فأمر السلطان الأشرف إسماعيل سنة ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م بحفره من جديد، ومن المرجح إن بقايا الخندق الحالي تمثل بقايا الخندق الثاني (الخارجي) الذي كان يحيط بالسور الثاني، أما الخندق الأول الذي يقع بين السورين فقد اندثر مع السور الأول بسبب الزحف العمراني.

والنوع الثاني: كان يحيط بأهم مبنى في المدينة، وهو دار محمد بن زياد مؤسس دولة بني زياد٢٠٤- ٢٤٥هـ/ ٨١٩ - ٨٥٩م، وهي الدار التي بناها له مولاه شخار بن جعفر بعد استيلائه على زبيد سنة ٢٠٤هـ/ ٨١٩م، وهي الدار التي يحتل موقعها الآن قلعة زبيد (الدار الناصري)، مما يعني أن هذا النوع من الخنادق وجد منذ اللحظة الأولى لبناء زبيد، وهي في ذلك تشبه كلاً من قلعة دمشق التي كانت محاطة بخندق خاص بها[١١٤]، وقلعة عجلون التي كانت محاطة بخندق اتساعه ١٣-٢٠م وعمق ٦-١٠م[١١٥]، وقلعة حلب التي كانت محاطة بخندق تم حفره سنة ٦١٠هـ/ ١٢١٣م بأمر السلطان الظاهر غازي بعمق ٢٢-٢٦م، وعرض ٣٠م[١١٦]، وقد اندثر الخندق الخاص بدار الملك -الدار الناصري بعد ذلك- أو ما نعرفه حالياً باسم القلعة.

الخلاصة:

تعـد مديـنة زبـيد مدينة إسلامية النشأة والتخطيط والبناء والتمصير، ولذلك كان تخطيطها ومنشأتها الدينية والمدنـية والعسكرية نموذجاً للمدينة اليمنية في العصر الإسلامي، ومن خلالها أمكن التوصل إلى العديد من النتائج من أهمها:

١ - مـن المرجح أن زبيد كانت محاطة بسور واحد منذ نشأتها سنة ٢٠٤هـ/ ٨١٩م وحتى عهد طغتكين الأيوبي الذي أضاف سوراً آخر للمدينة سنة ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م فأصبح للمدينة سوران محاطان بخندقين (شكل١٤)، ونسـتدل على ذلك بما ذكره المقدسي (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م) من أنه كان على زبيد حصن من الطين بأربعة أبـواب، وكذلك بما ذكره يحي بن الحسين (١١٠٠هـ/ ١٦٨٩م) من أن ابن زياد أحاط زبيد بسور عندما اختطها[١١٧].

٢ - ذكـر المؤرخون أن تخطيط زبيد كان دائري الشكل (شكل٤)، ولذلك كثيراً ما شبهوها بمدينة بغداد، إلاّ أن تتـبع مسار السور أظهر أن تخطيط زبيد لم يكن دائري الشكل وإنما ذو شكل بيضاوي متعرج يتسع في الجزء الشـمالي، ويضيق في الجزء الجنوبي، هذا بالنسبة للتخطيط الحالي بناءً على مواقع أبواب المدينة وبقايا السور، لكنـنا لا نسـتطيع نفي أو إثبات تخطيطها الدائري في فترة ما قبل العصر الأيوبي٥٦٩- ٦٢٦هـ/ ١١٧٤- ١٢٢٩م لعدم وجود بقايا للسور قبل هذا العصر.

٣ - تشابه مدينة زبيد[١١٨] مع مدينة بغداد[١١٩] من حيث:

- تعدد الأسوار فقد كان لكل منهما سوران رئيسيان.
- سمك السور البالغ عشرة أذرع "٤,٩٧م".
- مادة البناء المكونة من الطين اللبن.
- عدد الأبواب البالغة أربعة أبواب في كل مدينة.
- تقسـيم كل من المدينتين إلى أربعة أقسام بواسطة أربعة شوارع تمتد من الأبواب الأربعة حتى رحبة القصر ببغداد، وجامع الأشاعر بزبيد.
- بناء المسجد وسط المدينة.
- احتواء كل منهما على خندق يحيط بالمدينة وإن تميزت زبيد بإضافة خندق آخر لها في العصر الأيوبي.
- احـتواء كـل منهما على فصيل أو أكثر يفصل بين الأسوار، وإن تميز فصيل زبيد الداخلي باحتوائه على خندق آخر.

- تقارب عدد الأبراج في المدينتين ١٠٩ في زبيد، و١١٣ في بغداد.

- احتواء كلا المدينتين على أسواق متخصصة بأنواع السلع التي يعرض كل نوع منها في شارع محدد.

٤ - احتواء زبيد على مداخل من النوع المنكسر الذي يعرف في العمارة الإسلامية بعدة أسماء منها الباشورة، والمدخل المنكسر، والمدخل ذو المرفق، والمدخل ذو العطف، والمدخل المزور، والمدخل المنحني(١٢٠)، وسمي بهذا الاسم لأن تصميمه يجعل الداخل إليه ينعطف يساراً أو يميناً مرة واحدة أو أكثر ليصل إلى داخل المدينة أو القلعة أو غيرها من المنشآت، وهذا النوع من المداخل وجد في العمارة المصرية القديمة في عهد الأسرات ٦-١٢ الفرعونية في كل من الكوم الأحمر، وشونة الزبيب، وأبيدوس كما يذكر كريزويل(١٢١)، ووجد أيضاً في عمارة قصر أوغاريت في بلاد الشام في الألف الثاني ق.م(١٢٢)، وفي عمارة اليمن التي تعود إلى عصر ما قبل الإسلام بفترتيه قبل الميلاد وبعده، حيث لا يزال كثير من أسوار المدن السبئية والمعينية والحِميَرية والقتبانية والحضرمية قائمة حتى الآن، ومنها بوابات مدينة ميفعة، وخورروري، ومدخل الأخيرة ينكسر أربع مرات(١٢٣)، كما وجد في العديد من المدن العراقية قبل الإسلام، ومنها مدينة الحضر، وبعض الحصون الآشورية(١٢٤)، ثم ظهر في العصر الإسلامي لأول مرة في مدينة بغداد(١٢٥).

وبما أن مدينة زبيد مدينة يمنية وإسلامية النشأة فقد وجد بها المدخل المنكسر في الباب الغربي للمدينة المعروف بباب النخل، وهو من النوع الذي ينكسر من الخارج أي قبل فتحة الباب وليس بعدها، وهذا النوع وجد في الفترة الإسلامية المبكرة في بوابات مدينة بغداد الأربع ١٤٥هـ/ ٧٦٢م(١٢٦)، فهل يعد وجود الباب المنكسر في زبيد من تأثيرات مدينة بغداد؟ أم يعد من التأثيرات المحلية للعمارة اليمنية قبل الإسلام؟.

في الحقيقة يمكن عده من كلا التأثيرين في الوقت نفسه!!، حيث إن أهل اليمن الذين عاشوا في المدن التي تعود إلى عصر ما قبل الإسلام، وتعايشوا معها شكلوا جُلّ جيش الفتح الإسلامي لبلاد الشام والعراق وفارس ومصر ومشرق العالم الإسلامي ومغربه، فلا شك أنه كان لهم دور في تخطيط المدن الإسلامية وبنائها يوازي -إن لم يكن يزيد- دورهم في عملية الفتح ونشر الإسلام، لذلك احتوت المدن الإسلامية ومنها البصرة والكوفة والفسطاط وبغداد على مؤثرات معمارية يمنية، إلى جانب المؤثرات المحلية للمنطقة التي بنيت فيها المدينة.

مما يعني أن المدخل المنكسر في بغداد يمكن عده من تأثيرات الحضارات القديمة مجتمعة المصرية منها واليمنية والعراقية والشامية، ومن بغداد انتشر إلى مختلف أرجاء العالم الإسلامي فشيدت على غرارها أبواب مدينة الرقة ١٥٥هـ/ ٧٧٢م(١٢٧)، ثم في العديد من المدن والقلاع والمنشآت الدينية والمدنية الإسلامية في مختلف أجزاء العالم الإسلامي، ومنها على سبيل المثال لا الحصر بعضُ منازل الفسطاط فيما بين القرن٣- ٥هـ/ ٩

-١١م[١٢٨]، ومدخل قلعة الحصن في الشام[١٢٩]، والمدخلان الشرقيان لمدينة دمشق[١٣٠]، وبعض قلاع الأردن، ومنها الباب الغربي لقلعة الكرك، ومدخل قلعة عجلون الشبيه بمدخل قلعة حلب[١٣١] الذي يعد أروع أمثلة هذا النوع من المداخل، وفي مصر وجد في الباب الجديد الذي أنشأه صلاح الدين أيام وزارته للفاطميين[١٣٢] وفي أبواب المحروق والقرافة والمطار والإمام من سور صلاح الدين بمدينة القاهرة، وقلعتها التي تعد أقدم المداخل المنكسرة في مصر[١٣٣]، وفي قلاع المغرب والأندلس في العهد المرابطي ٤٤٨- ٥٤١هـ/ ١٠٥٦- ١١٤٧م، كما في باب Los pesos de monaita، وباب بغرناطة، وباب قرطبة بأشبيلية، وباب مدينة لبلة[١٣٤]، وشاع استخدامه في العهد الموحدي ٥٢٤- ٦٦٧هـ/ ١١٣٠- ١٢٦٨م كما في باب قصبة وداية وقلعتها، وفي رباط مراكش ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م، وباب قصبة بطليموس ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م[١٣٥].

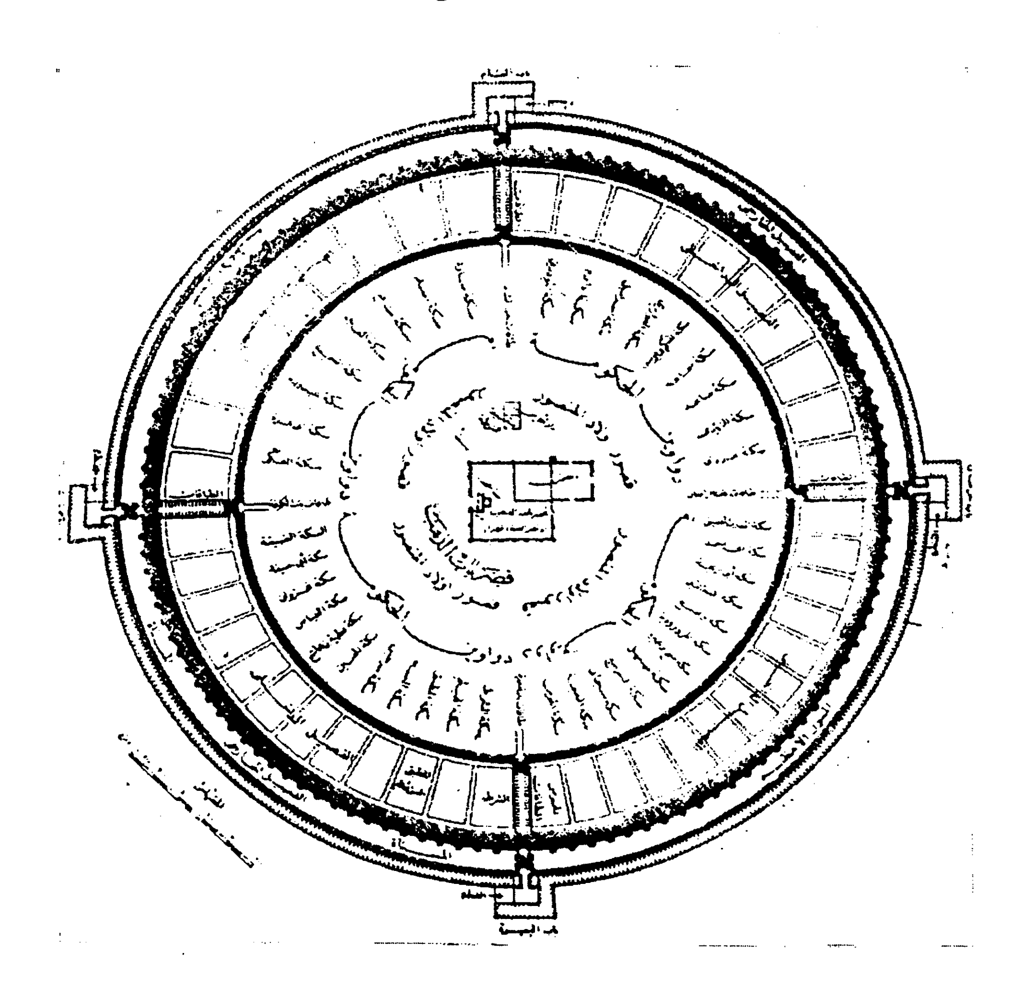
٥ - احتواء زبيد على طراز جديد من المداخل لم نجده قبلها في اليمن ولا في خارجها، ويتمثل في المدخل المورورب (شكل ١٦) الذي يميل فيه برجا الباب نحو بعضهما بحيث يحتضنا الباب ويخفيانه وراءهما كما في باب الشبارق والباب الرئيسي للقلعة، والذي تأثرت به بعض مداخل مدن صنعاء وصعدة وثُلا، وترجيح أن باب سهام كان من النوع نفسه، وترجيح أن هذا الطراز يعود إلى عصر الدولة الرسولية ٦٢٦- ٨٥٨هـ/ ١٢٢٩- ١٤٥٤م، وبالتحديد إلى تجديد السلطان الأشرف للسور سنة ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م، أو تجديد السلطان الظاهر يحيى سنة ٨٣٢هـ/ ١٤٢٩م، ويعد هذا النوع من المداخل حلقة الوصل بين المدخل المباشر والمدخل المنكسر.

٦ - احتوت زبيد على نوعين من الخنادق الأول يحيط بأسوار المدينة، وكان عبارة عن خندق واحد، وعندما أضاف طغتكين الأيوبي سوراً آخراً لزبيد سنة ٥٩٣هـ/ ١١٧٤م من المحتمل أنه أحاطه بخندق آخر حيث تذكر مصادر تاريخ الدولة الرسولية ٦٢٦- ٨٥٨هـ/ ١٢٢٩- ١٤٥٤م أن زبيد في عهدها كان لها سوران وخندقان[١٣٦]، وبما أن تلك المصادر لم تنسب حفر الخندق الثاني إلى الدولة الرسولية بل تذكر أنها أعادت حفره بعد أن دفنه الطواشي أهيف سنة ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م، فمن المحتمل أن الخندق الثاني يعود إلى عهد طغتكين الأيوبي، وأنه تم حفره بعد بناء السور الثاني سنة ٥٩٣هـ/ ١١٧٤م، والنوع الثاني من الخنادق كان خاصاً بالمنشآت المهمة بزبيد ومنها دار الملك محمد بن زياد مؤسس الدولة الزيادية ٢٠٤- ٤٢٦هـ/ ٨١٩- ١٠٣٥م.

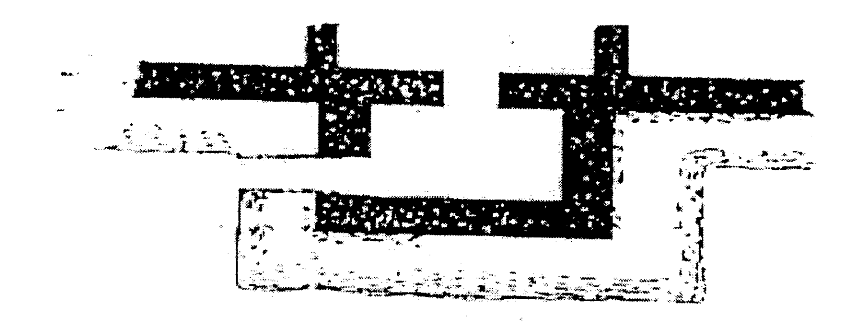
٧ - احتواء زبيد على أبراج متنوعة يمكن تقسيمها إلى خمسة أنواع هي: أ- أبراج نصف دائرية، ب- أبراج ثلاثة أرباع الدائرة: ولها نموذجان: أبراج أسطوانية شبيهة بأبراج مدينة بغداد ، وأبراج مخروطية. ج- أبراج مضلعة، د- أبراج دائرية، هـ-أبراج مربعة.

٨ - احتواء زبيد على سقاطات بارزة [١٣٧]: وهي عبارة عن شرفة تبرز عن جدار السور أو البرج أو الباب محمولة على كوابيل تفتح بينها السقاطات في أرضية الشرفة[١٣٨]، تظهر من الخارج على شكل نصف مسدس، أو على هيئة نصف دائرة، أو على شكل مستطيل (شكل١٧).

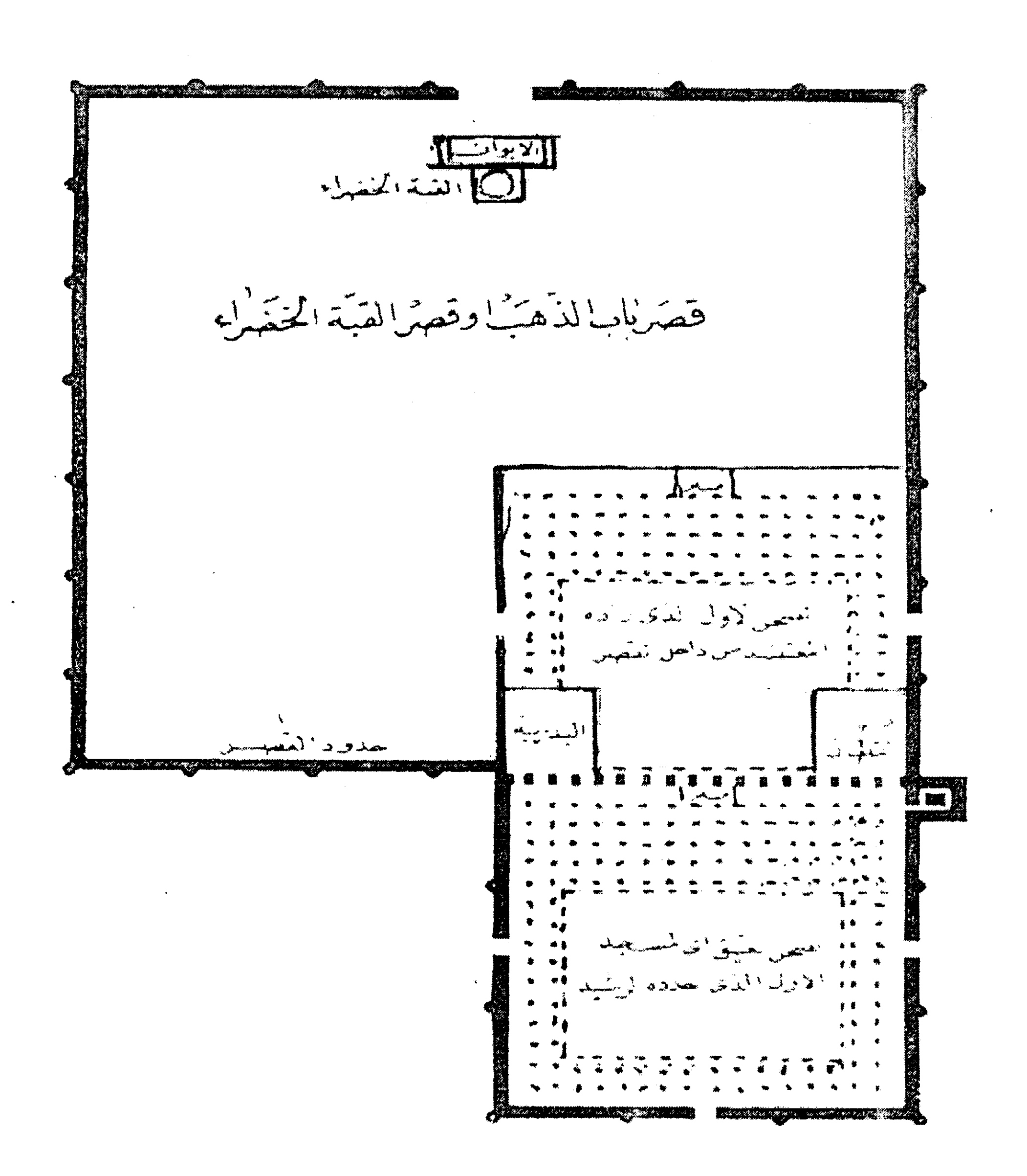
٩ - احتواء زبيد على ممشى يعلو الأسوار يحميه من الخارج جدار ساتر يتراوح ارتفاعه بين متر ومترين بحيث يحجب الحـــراس بشـــكل كامل أو نصف أجسامهم، وتتخلله سقاطات بارزة ومزاغل يدافع الحراس من خلالها عن المديـــنة، وهـــو بذلـــك يشبه ممشى سور بغداد وإن تميز الأخير بأنه مغطى بأقبية طولية، في حين أنه في زبيد مكشوف سماوي، حيث تأثر بالمماشي والجدران الساترة في مدن اليمن القديم (شكل ١٨).



شكل (١) بغداد، المسقط الأفقي (عن غازي رجب، المدينة العربية، ص٩٠، شكل ٣٥)

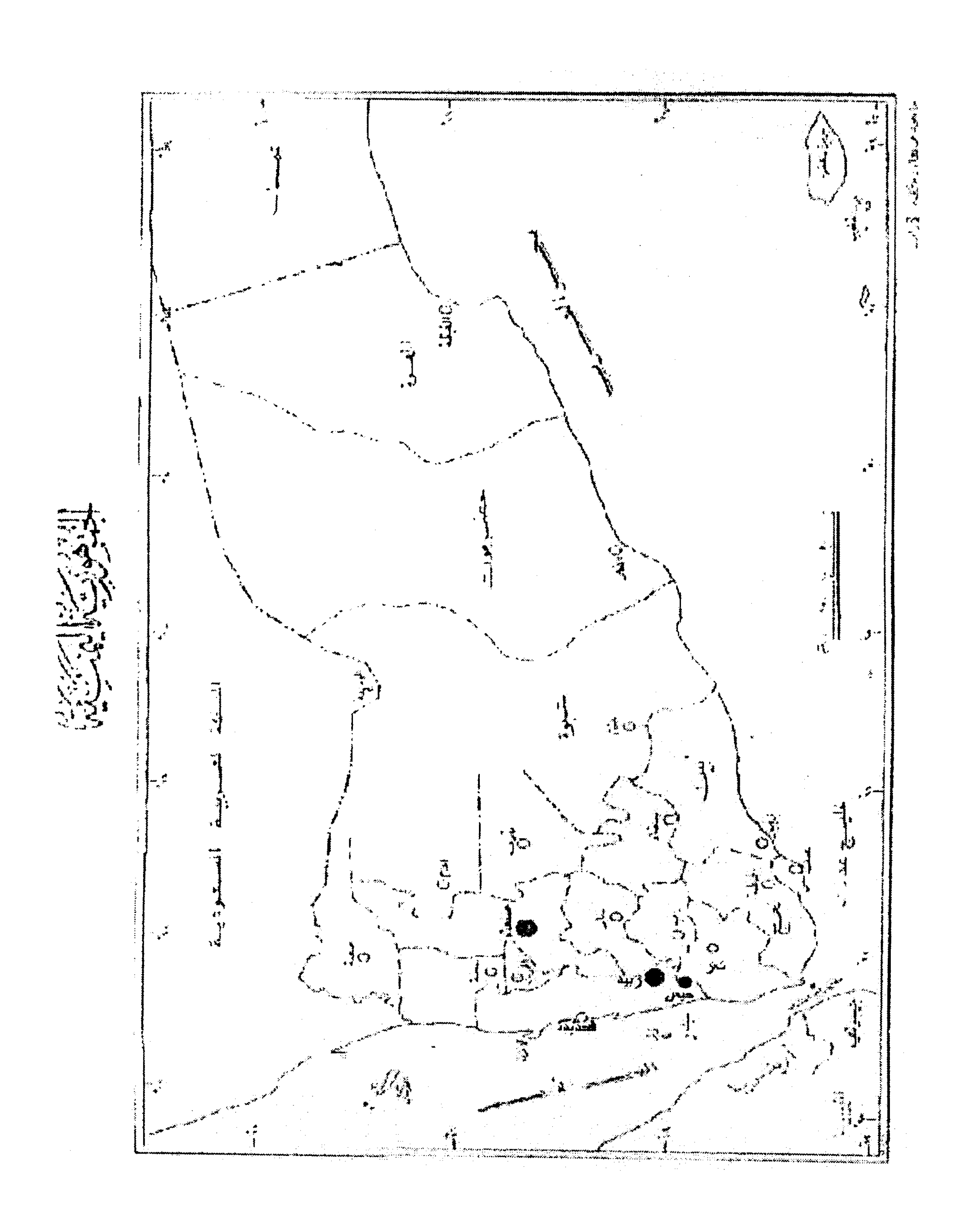


تفصيل لإحدى بوابات بغداد من الشكل السابق

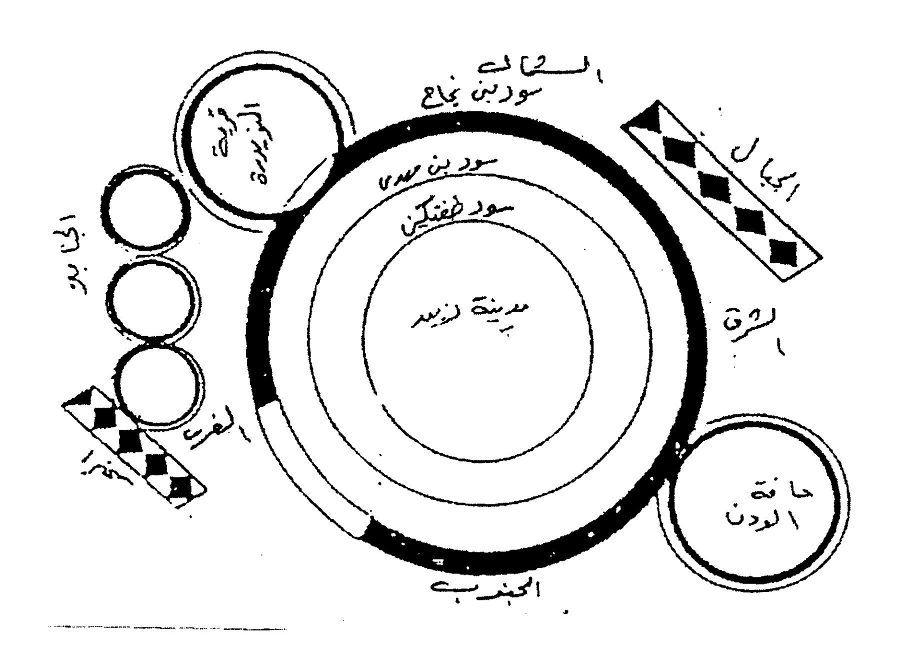


شكل (٢) بغداد، المسقط الأفقي لقصر الذهب وجامع المنصور الملحق به

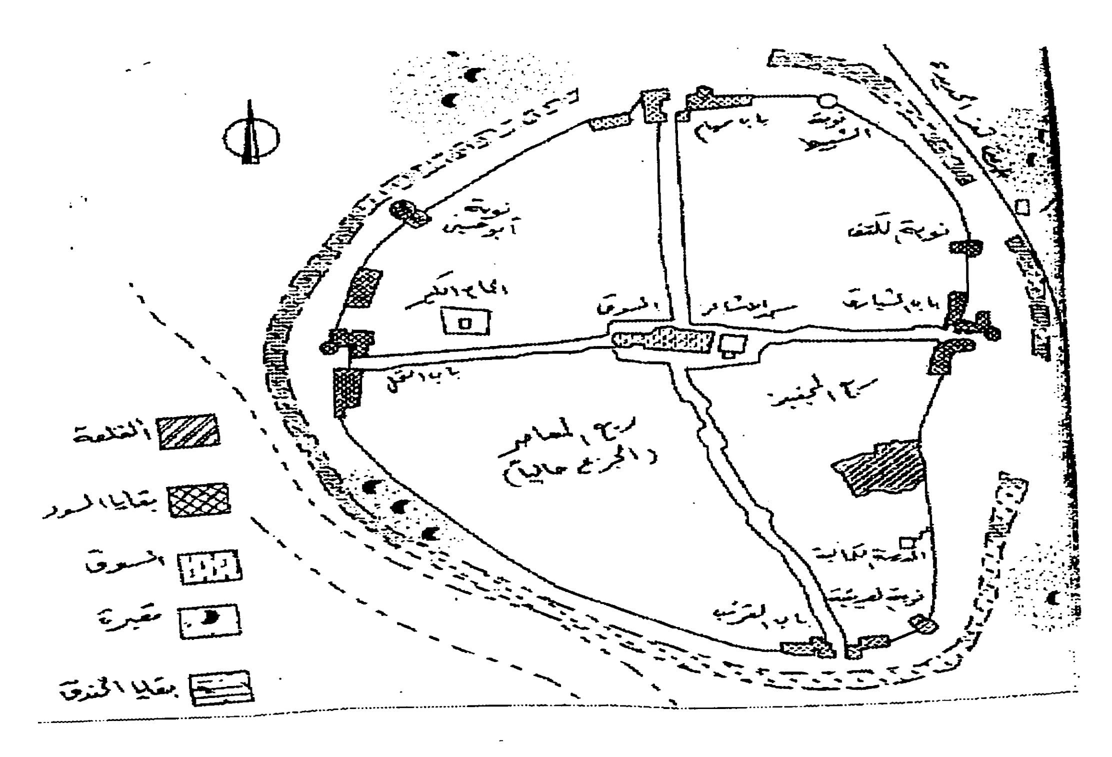
(عن غازي رجب، العمارة العربية، شكل ٤٣)



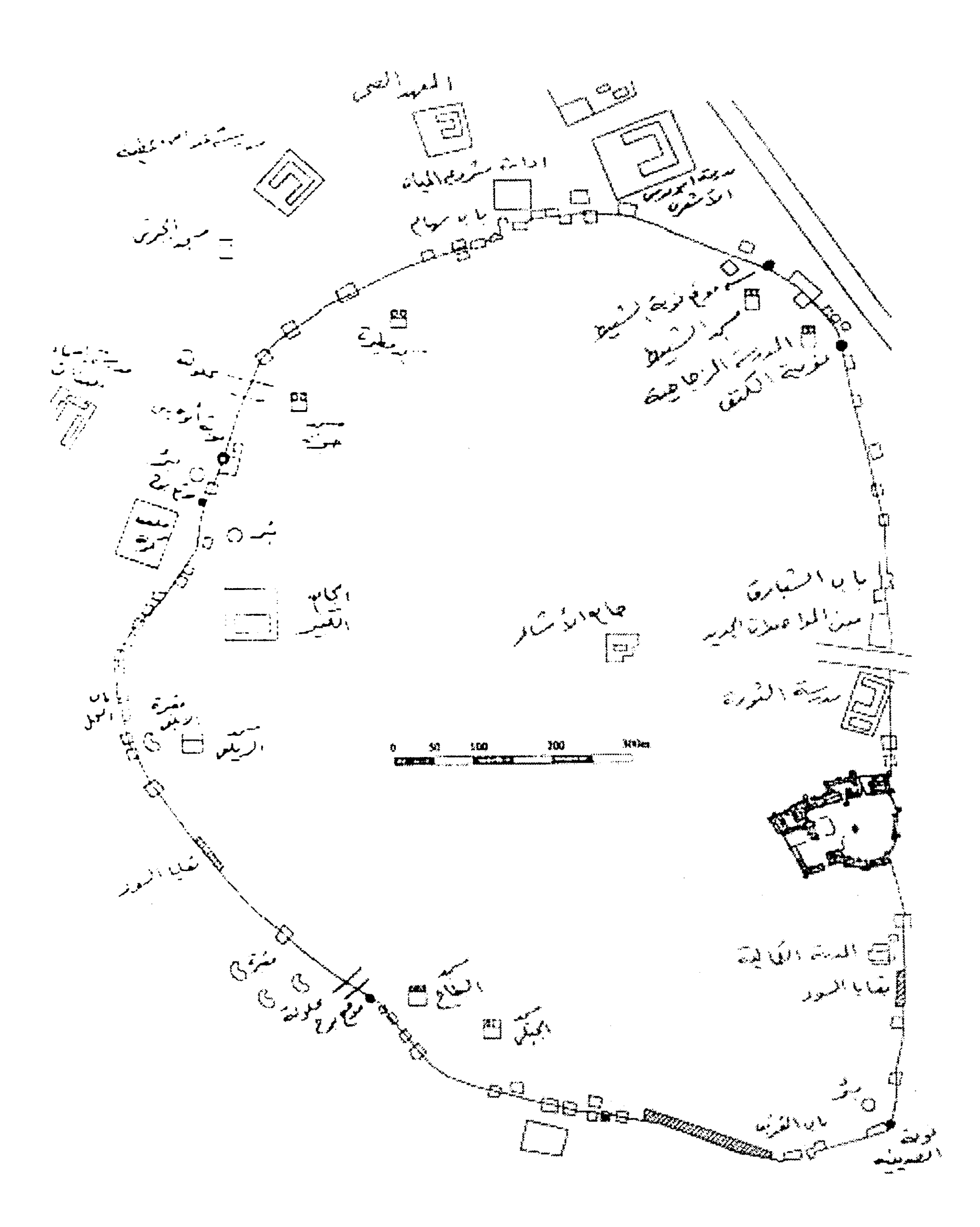
شكل (٣) خريطة اليمن موضحًا عليها موقع زبيد



شكل (٤) زبيد، تخطيط زبيد وأسوارها كما رسمها ابن المجاور (عن ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص٩٣)



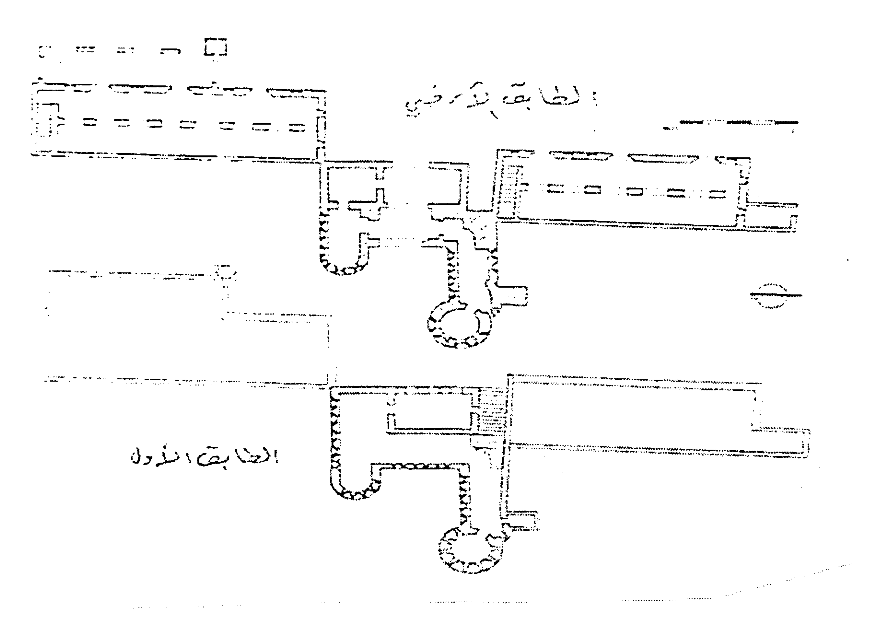
شكل (٥) زبيد، تقسيم المدينة إلى أربعة أقسام



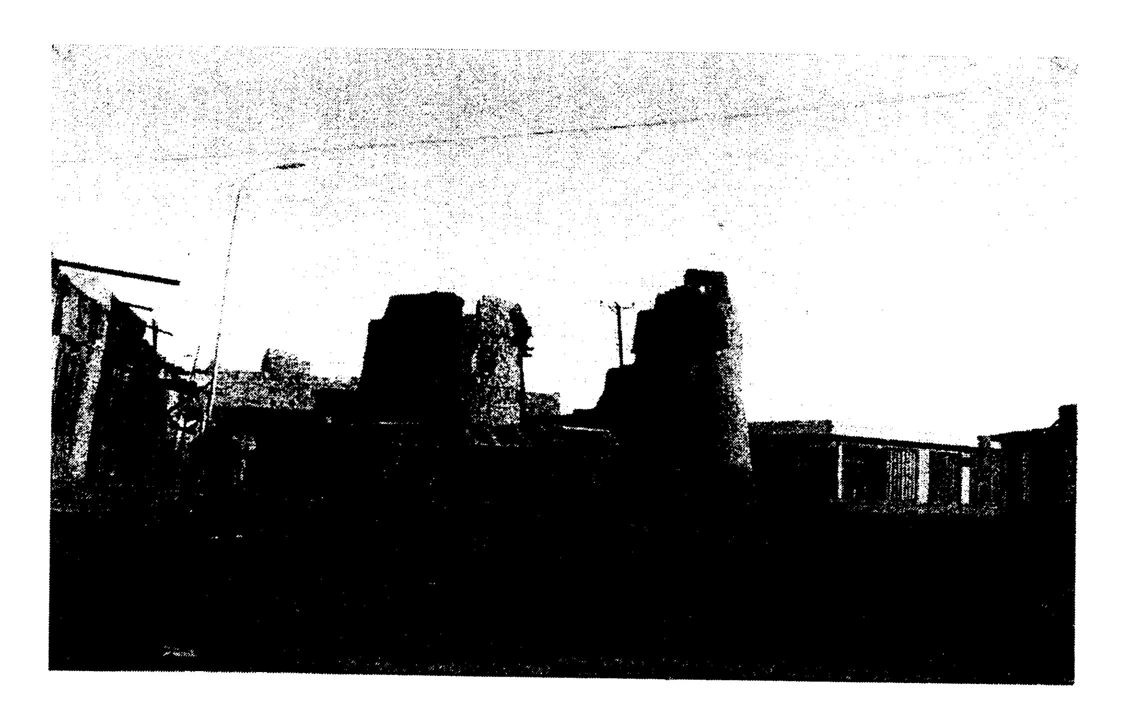
شكل (٦) زبيد، مخطط السور الباقي من المدينة



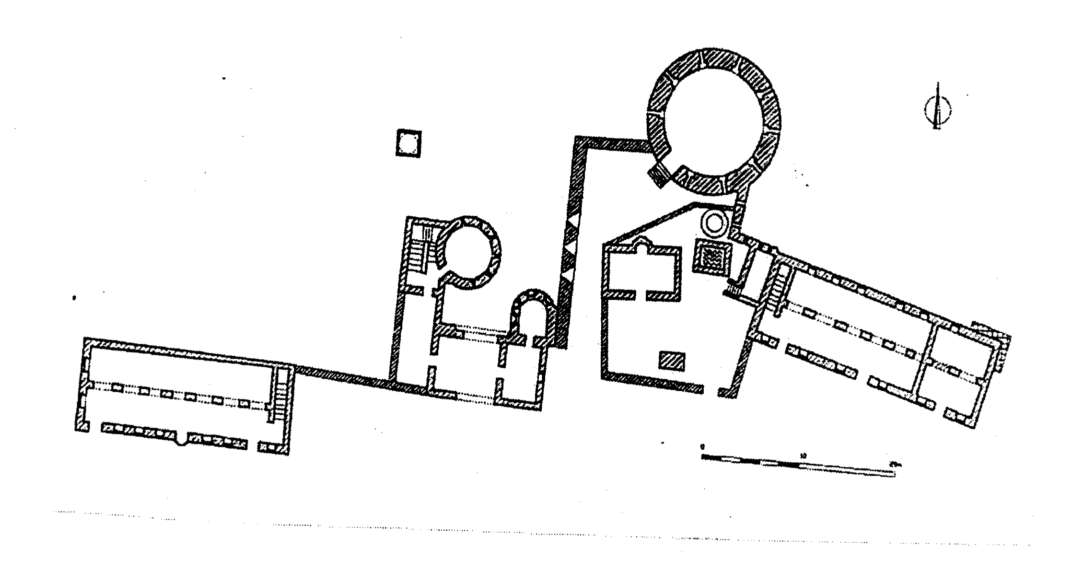
شكل (٧ أ) زبيد، منظر عام لباب الشبارق



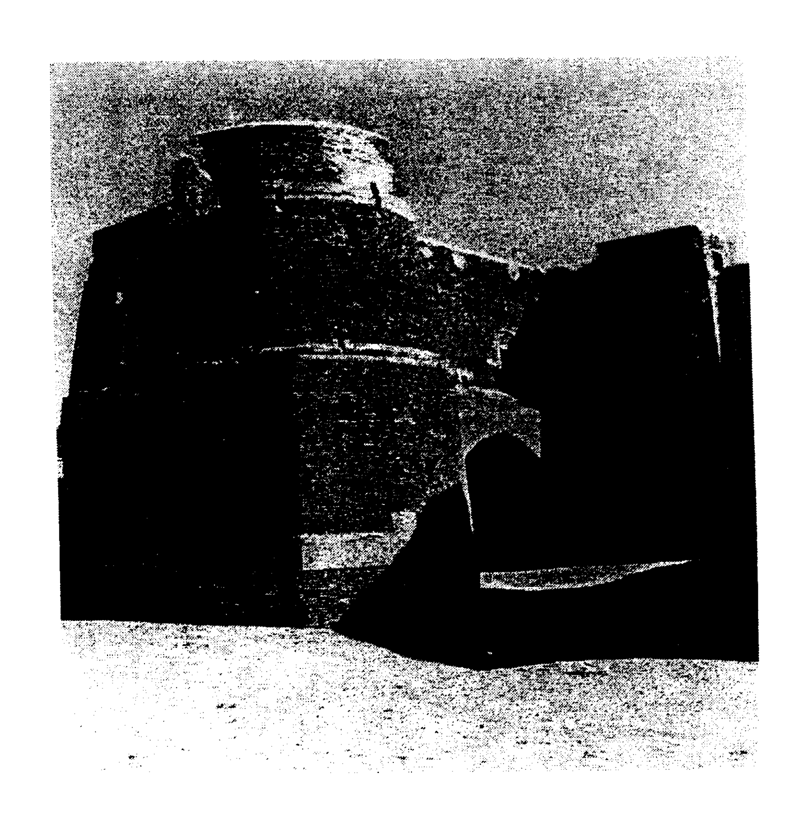
شكل (٧ ب) زبيد، المسقط الأفقي لباب الشبارق



شكل (٨) صعدة، باب اليمن

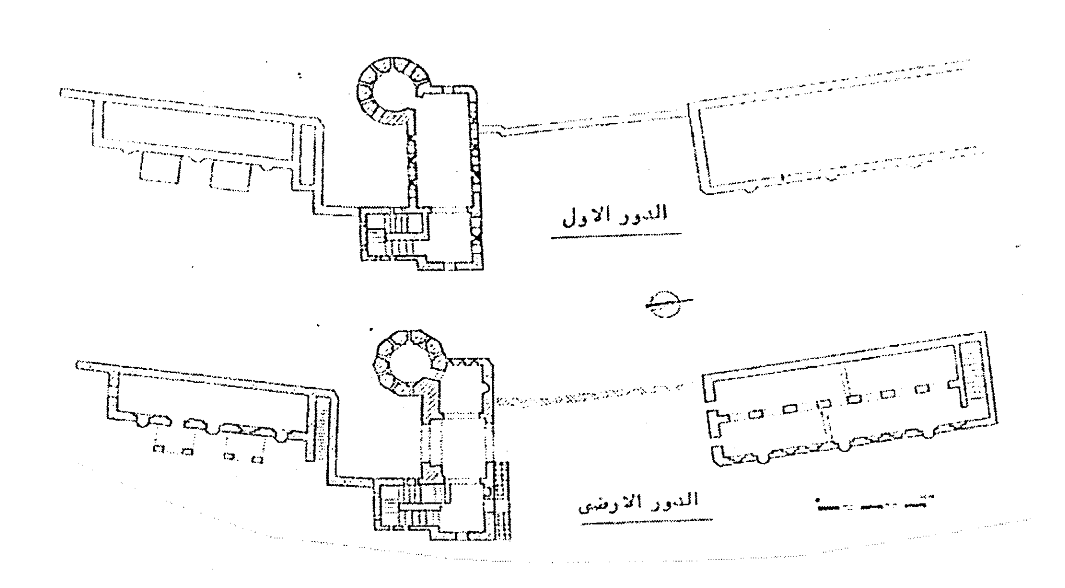


شكل (٩) زبيد، المسقط الأفقي لباب سهام

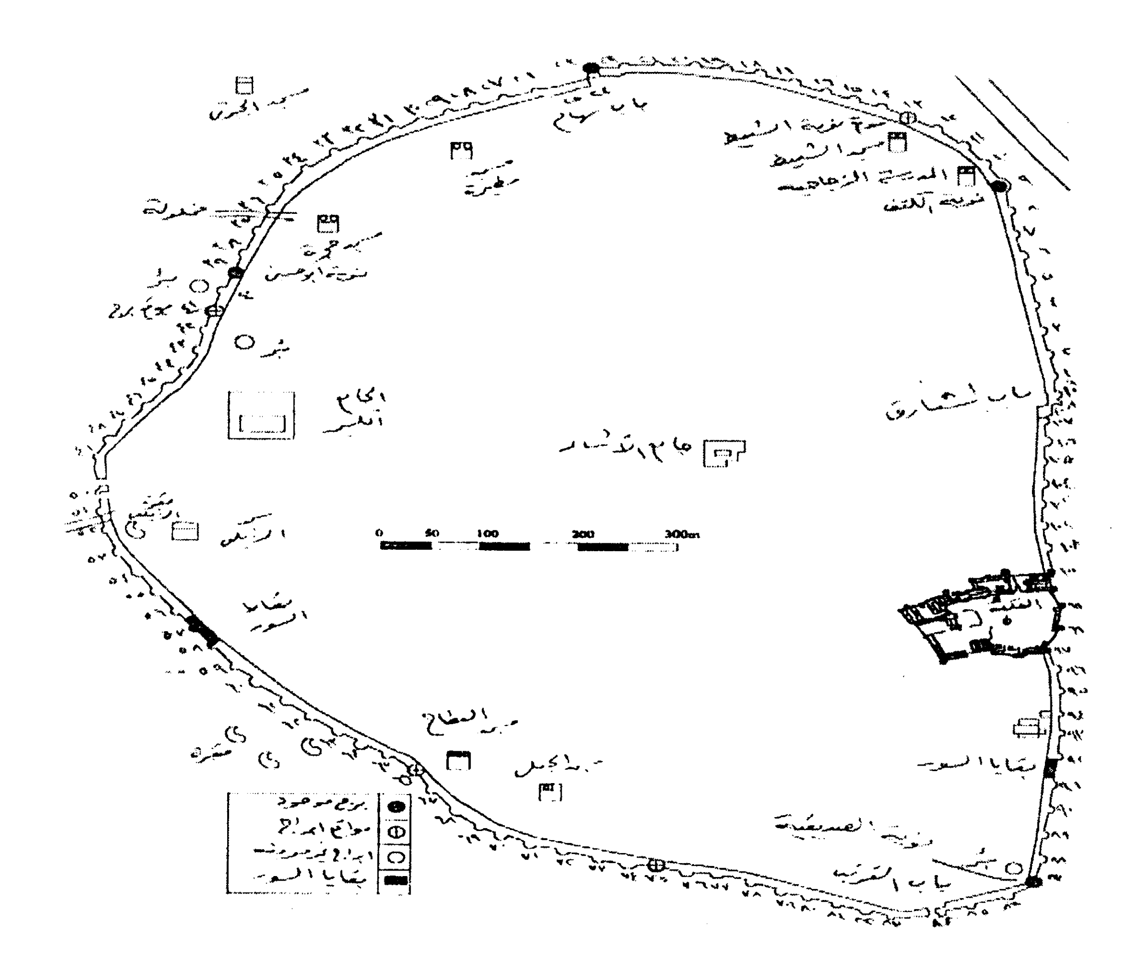


شكل (١٠ أ)

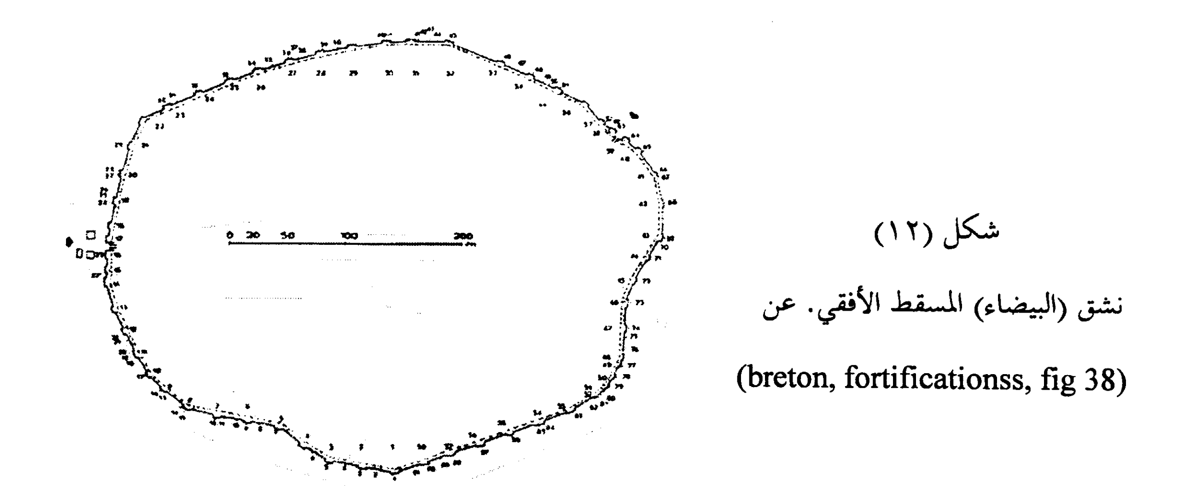
زبيد، منظر عام لباب النخل



شكل (١٠ ب) زبيد، المسقط الأفقي لباب النخل



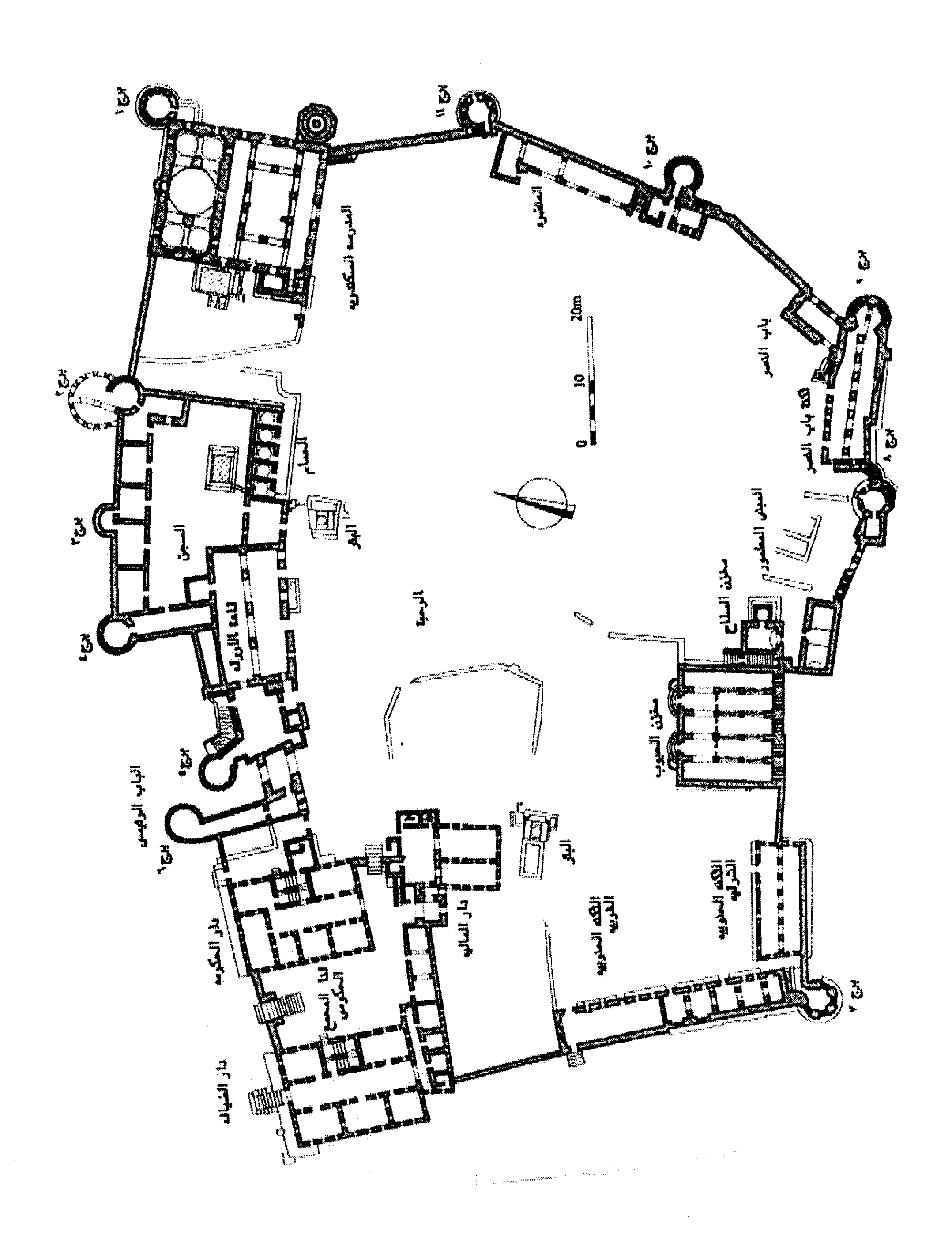
شكل (١١) زبيد، المخطط الافتراضي للسور وعدد أبراجه وبقاياه



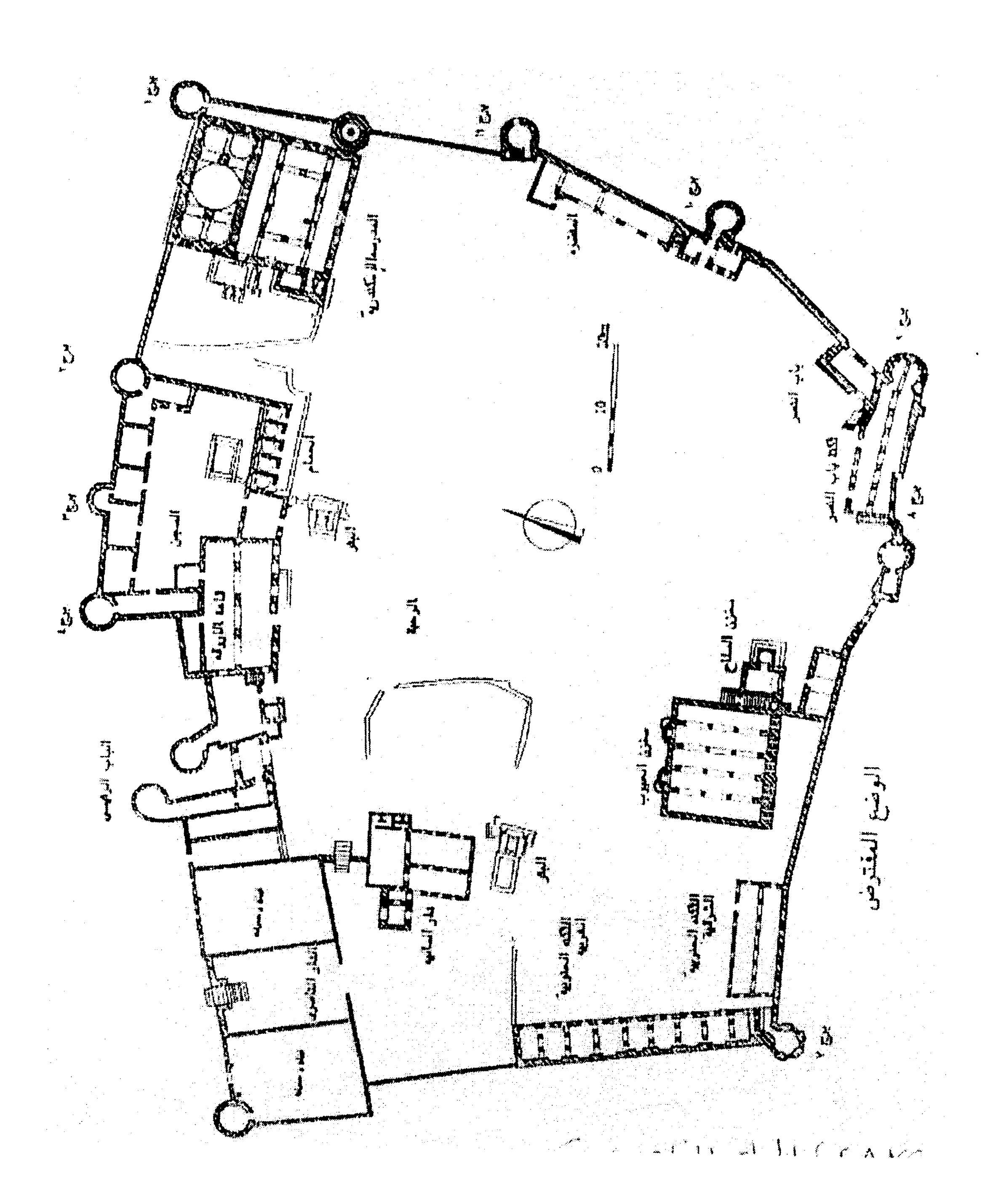
شكل (١٢)

نشق (البيضاء) المسقط الأفقي. عن

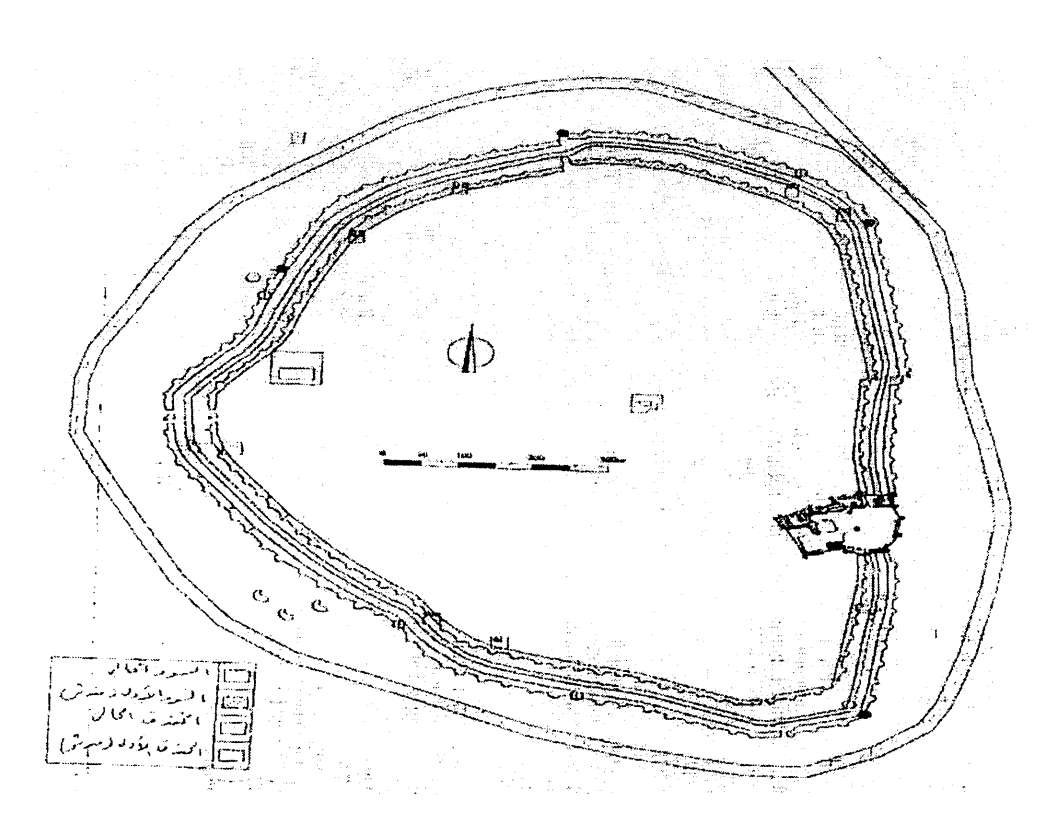
(breton, fortificationss, fig 38)



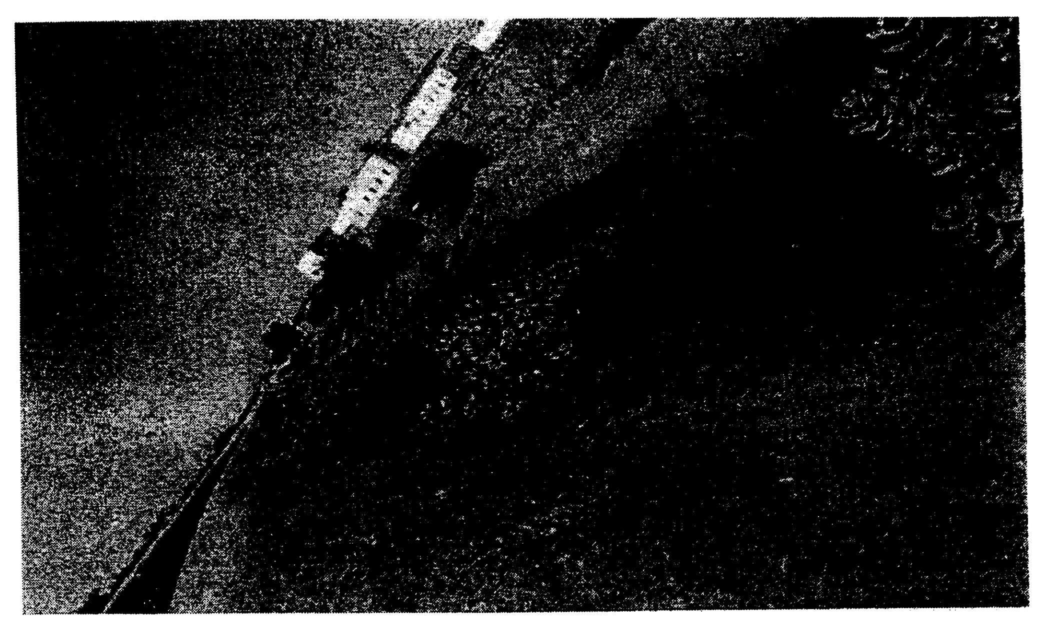
شكل (١٣ أ) زبيد، القلعة، المسقط الأفقي الحالي



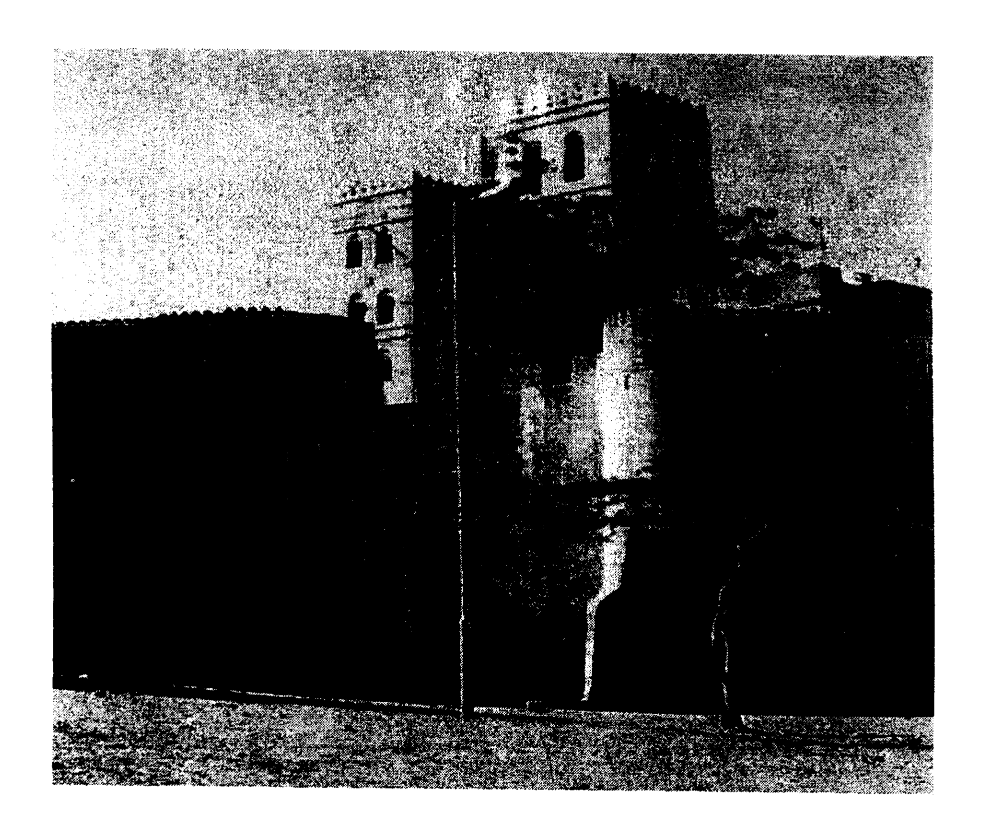
شكل (١٣ ب) زبيد، القلعة، المخطط الافتراضي



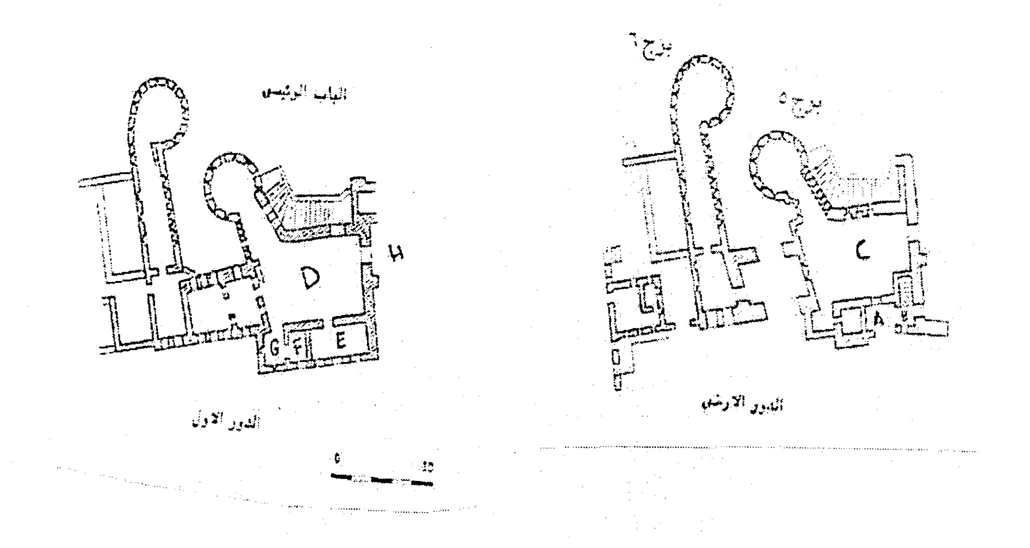
شكل (١٤) زبيد، مخطط افتراضي لأسوار زبيد وخنادقها



شكل (١٥) زبيد، منظر عام لجزء من الخندق المتبقي



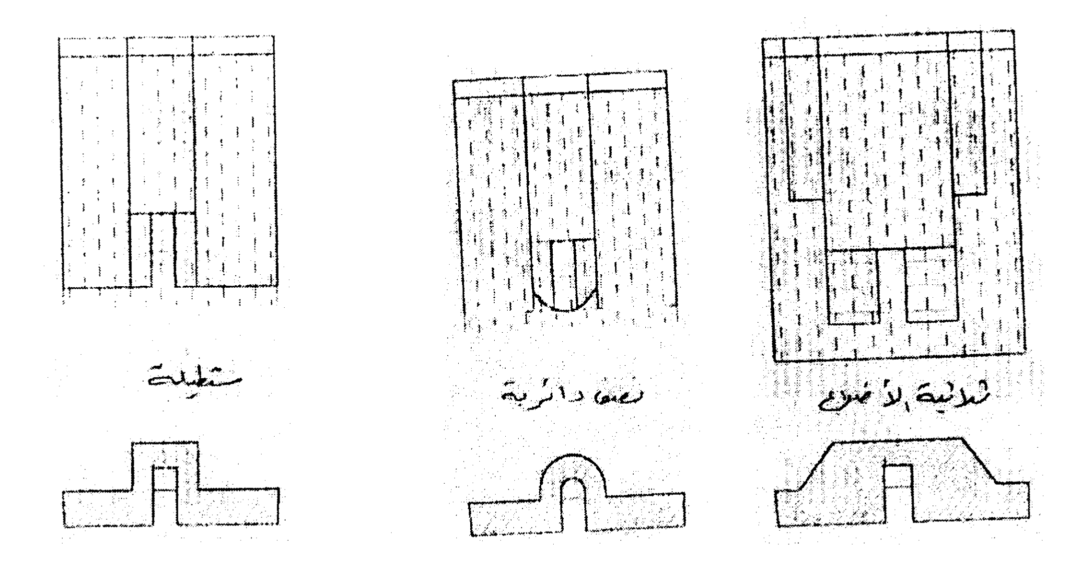
شكل (١٦ أ) زبيد، القلعة، منظر عام للمدخل الرئيسي المورروب



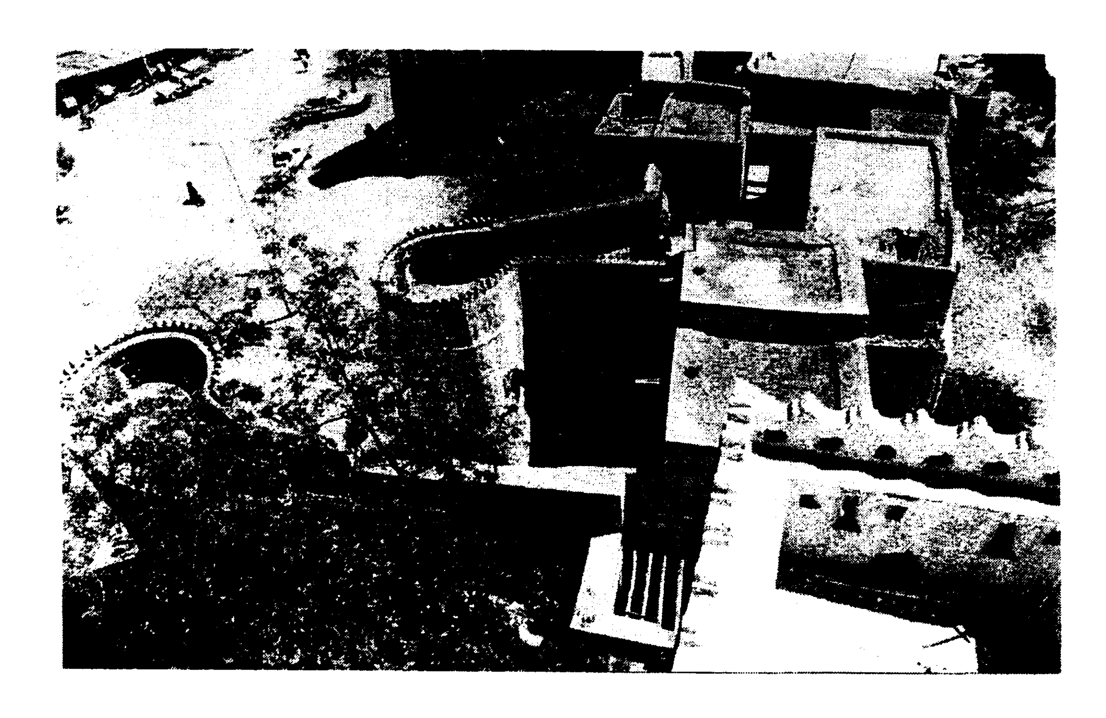
شكل (١٦ ب) زبيد، المسقط الأفقي لمدخل القلعة الرئيسي المورروب بطابقيه



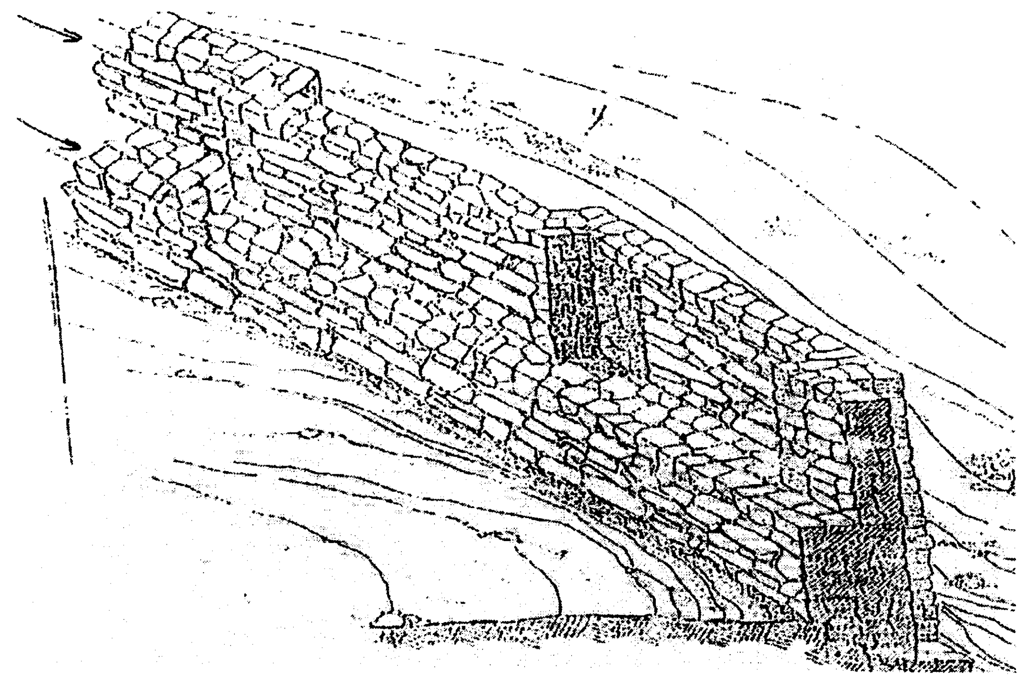
شكل (١٧ أ) زبيد، نموذج للسقاطات البارزة فوق الأبواب



شكل (١٧ ب) زبيد، رسم لأنواع السقاطات البارزة الموجودة في أسوار زبيد وقلعتها



شكل (١٨ أ) زبيد، المدخل الرئيسي للقلعة من أعلى ويشاهد في أعلى برجي المدخل الممشى والجدار الساتر



شكل (١٨ ب) مدينة الدريب، الجدار الساتر والممشى (عن فهمي الأغبري، التحصينات، شكل ٢٧)

التعليقات

(١) عصام الدين عبد الرؤوف الفقي (د)، *الحواضر الإسلامية الكبرى*، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م، ١١٤.

(٢) حسن الباشا (د)، *موسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية*، ٥ مجلدات (الناشر: أوراق شرقية القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٩م)، ١: ٢٢٣.

(٣) حسن الباشا، *الموسوعة*، : ٢٢٤؛ أحمد عبد الرازق أحمد (د)، *العمارة الإسلامية في العصرين العباسي والفاطمي* (دار القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م)، ٩.

(٤) الفقي، *الحواضر*، ١١٥.

(٥) محمد عبد الستار عثمان (د)، *المدينة الإسلامية* (دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ٩٦.

(٦) حسني محمد نويصر (د)، *الآثار الإسلامية* (مكتبة نهضة الشرق، ١٩٩٦م)، ١٣٨.

(٧) حسني نويصر، *الآثار*، ١٣٥، ١٣٦.

(٨) غازي رجب محمد (د)، *العمارة العربية في العصر الإسلامي في العراق* (جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٨٩م)، ٨٧-١٠٠.

(٩) حسن الباشا، *الموسوعة*، ١: ٢٢٤.

(١٠) محمد عبد الستار، *المدينة الإسلامية*، ١٦٥.

(١١) عبدالقادر الريحاوي (د)، *قمم عالمية في تراث الحضارة العربية الإسلامية المعماري والفني* (وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٠م)، ١: ١٥٩.

(١٢) حسن الباشا، *الموسوعة*، ١: ٢٢٤.

(١٣) حسني نويصر، *الآثار*، ١٣٥.

(١٤) كريزويل، ك: *الآثار الإسلامية الأولى*، ترجمة: عبد الهادي عبلة، (دار قتيبة دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٤م)، ٢٣٠- ٢٣٢.

(١٥) غازي رجب، *العمارة العربية*، ٨٧.

(١٦) حسن الباشا، *الموسوعة*، ١: ٢٢٤.

(١٧) غازي رجب، *العمارة العربية*، ١٠٠- ١٠٢.

(١٨) الفيروزابادي، *القاموس المحيط*، مادة خندق، ٧٩٣.

(١٩) عبدالرحمن زكي، *الحرب عند العرب*، *سلسلة كتابك* رقم ٨٨ (القاهرة: دار المعارف ١٩٧٧م)، ٣١؛ غازي رجب، *العمارة العربية*، ٨٨.

(٢٠) عبدالرحمن زكي (د)، "العمارة العسكرية في العصور الوسطى بين العرب والصليبيين"، *المجلة التاريخية المصرية*، مجل٧، ١٩٨٥م، ١٠٧؛ منيرة الرمادي (د)، "تاريخ المدن العربية الإسلامية"، الأولى، بحث نشر في *كتاب الفن العربي الإسلامي*، ٣ أجزاء (تونس : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٥م)، ٢: ١٥.

(٢١) فريد محمود شافعي(دكتور)، *العمارة العربية في مصر الإسلامية في عصر الولاة* (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠م)، ٥١٨.

(٢٢) حسني نويصر، *الآثار*، ١٣٦.

(٢٣) غازي رجب، *العمارة العربية*، ٨٨.

(٢٤) يذكر المقدسي أن المسافة بين زبيد وصنعاء اثنان وأربعون فرسخاً في حين جعلها ابن بطوطة أربعون فرسخاً.(انظر) المقدسي، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن احمد (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م)، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، طبعة ليدن، مطبعة بريل، ط٢، ٦٩؛ ابن بطوطة، محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم الطنجي، *رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار* (دار الكتاب اللبناني، بدون تاريخ)، ١٦٥.

(٢٥) ابن بطوطة، *الرحلة*، ١٦٥.

(٢٦) ابن المجاور، جمال الدين أبو الفتح يوسف بن يعقوب بن محمد الشيباني الدمشقي، *صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز، المسماة تاريخ المستبصر*، تحقيق ممدوح حسن محمد (القاهرة: دار الثقافة الدينية، ١٩٩٦م)، ٧٨-٨٠ ؛ ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي بن محمد بن عمر (ت ٩٤٤هـ/ ١٥٣٧م)، *بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد*، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ١٩٧٩م، ٣٤، ٣٥؛ عبدالرحمن عبدالله الحضرمي، "مدينة زبيد في التاريخ"، *مجلة الإكليل*، وزارة الإعلام والثقافة صنعاء، العدد الأول، السنة الأولى، ١٩٨٠م، ٩٧.

(٢٧) الكبسي، محمد بن إسماعيل، *اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية*، مطبعة السعادة، القاهرة، ٩.

(٢٨) عمارة اليمني، نجم الدين عمارة بن علي الحكمي (ت ٥٦٩هـ/ ١١٧٤م)، *تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها*، تحقيق: محمد بن علي الأكوع، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، صنعاء، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م، ٢٧، ٤٨؛ الخزرجي، علي بن الحسن (ت ٨١٢هـ/ ١٤٠٩م)، *العسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك*، مخطوط مصور، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م ، ٩٦؛ بامخرمة، أبو عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد، *تاريخ ثغر عدن*، تحقيق أوسكر لوففرين (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٦-١٩٥٠م)، ٢١٥، ٢١٦.

(٢٩) عمارة اليمني، *تاريخ اليمن*، ٤٢، ٤٥، ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٨٢، الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ٣١، ٩٧؛ الوصابي، وجيه الدين عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن عمر بن محمد الحبيشي، *تاريخ وصاب الاعتبار في التواريخ والآثار*، تحقيق: عبدالله محمد الحبشي (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م)، ٢١، ٢٢؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٣٥، ٣٩؛ الحضرمي، "مدينة زبيد"، ١١٣.

(٣٠) ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت ٢٧٢هـ/٨٨٥م)، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، تحقيق حامد عبدالله ربيع (د)، دار الشعب، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ٤٢٢؛ محمد عبدالستار، *المدينة الإسلامية*، ٣٠، ١١٣؛ خالد محمد عزب، "تخطيط وعمارة المدن الإسلامية"، *كتاب الأمة* (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية العدد ٥٨، السنة ١٧، الطبعة الأولى ربيع الأول ١٤١٨هـ/ أغسطس ١٩٩٧م)، ٧٤.

(٣١) ابن أبي الربيع، *سلوك المالك*، ٤٢٠؛ ابن الأزرق، أبو عبدالله محمد بن علي بن محمد (ت ٨٩٦هـ/١٤٩١م)، *بدائع السلك في طبائع الملك*، تحقيق: سامي النشار (د) (الجمهورية العراقية: منشورات وزارة الإعلام، سلسلة كتب التراث (٤٥)، ١٩٧٧م)، ٢: ٢٧٨، ٢٧٩؛ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمة ابن خلدون*، دار ابن خلدون الإسكندرية، ٢٤٥، محمد عبدالستار، *المدينة الإسلامية*، ٢٩، ٩٧؛ خالد عزب، تخطيط، ٧٢، ٧٣.

(٣٢) ابن الديبع، *قرة العيون بأخبار اليمن الميمون*، تحقيق محمد بن علي الأكوع، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ٣٣٠؛ يوسف محمد عبدالله (د)، "المدينة اليمنية التاريخية، الموقع والتاريخ"، *مجلة اليمن الجديد؟* (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، العدد الأول، السنة ١٦، يناير ١٩٨٧م)، ٢٤.

(٣٣) ابـن أبي الربيـع، *سلوك المالك*، ٤٢٠؛ ابن الأزرق، *بدائع السلك*، ٢: ٢٧٩؛ ابن خلدون، *المقدمة*، ٢٤٥؛ محمد عبدالستار، *المدينة الإسلامية*، ٣٠، ٩٧، ١١٥؛ خالد عزب، تخطيط، ٧٢، ٧٣.

(٣٤) ابـن أبي الربيـع، *سلوك المالك*، ٤٢٠، ابن الأزرق، *بدائع السلك*، ٢: ٢٧٨؛ ابن خلدون، *المقدمة*، ٢٤٥؛ محمد عبدالستار، *المدينة الإسلامية*، ٣٠، ٩٧، ١١٢؛ خالد عزب، *تخطيط*، ٧١- ٧٧.

(٣٥) الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ٩٧؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٣٤.

(٣٦) المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ٦٩، ٨٤، ٨٥، ١١٣.

(٣٧) ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٩٠.

(٣٨) المعاد: يعادل فدان مصري، أو عشرة آلاف ذراع مربع. (انظر) ابن الديبع، قرة العيون، ٢٣٢.

(٣٩) ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٣٦، ٣٧.

(٤٠) ابن أبي الربيع، *سلوك المالك*، ٤٢٣؛ محمد عبد الستار، *المدينة الإسلامية*، ٣٠، ١١٦؛ خالد عزب، *تخطيط*، ٧٩.

(٤١) ابـن الديـبع، عبدالرحمن بن علي بن محمد بن عمر (ت ٩٤٤هـ/ ١٥٣٧م)، *الفضل المزيد على بغية المستفيد في أخبار زبيد*، تحقيق محمد عيسى صالحية (د)، السلسلة التراثية رقم٣ (الكويت: قسم التراث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى ١٩٨٢م)، ١١٩، ٢١٣، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٢.

(٤٢) الخـزرجي، علي بن الحسن، *العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية*، جزءان، تحقيق: محمد بن علي الأكوع (بيروت: مركز الدراسات والبحوث اليمني صنعاء، دار الآداب الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ١: ١٤٨.

(٤٣) ابن أبي الربيع، *سلوك المالك*، ٤٢٢؛ محمد عبدالستار، *المدينة الإسلامية*، ٣٠، ١١٥؛ خالد عزب، *تخطيط*، ٧٤.

(٤٤) المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ٨٤.

(٤٥) يحي بن الحسين بن القاسم بن محمد بن علي (ت ١١٠٥هـ/١٦٩٤م)، *غاية الأماني في أخبار القطر اليماني*، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور) (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ١: ١٥١.

(٤٦) ابـن أبي الربيع، *سلوك المالك*، ٤٠٥، ٤٢٠، ٤٢٣؛ ابن الأزرق، *بدائع السلك*، ٢: ٢٧٧؛ ابن خلدون، *المقدمة*، ٢٤٤، محمد عبدالستار، *المدينة الإسلامية*، ٣٠، ١٢١؛ خالد عزب، *تخطيط*، ٧٠- ٧٥.

(٤٧) عمارة اليمني، *تاريخ اليمن*، ٢١٠؛ الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ١٠١؛ ابن الديبع، *الفضل المزيد*، ٦٨، *بغية المستفيد*، ٣٥.

(٤٨) محمـد عـبد العال أحمد (د)، *الأيوبيون في اليمن مع مدخل في تاريخ اليمن الإسلامي إلى عصرهم* (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م)، ٦٥.

(٤٩) الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ١٤١؛ محمد عبد العال، *الأيوبيون*، ٨٥ .

(٥٠) الخـزرجي، *العسجد المسبوك*، ١٠١؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٧٥؛ ابن عبدالمجيد، تاج الدين عبد الباقي، *تاريخ اليمن المسمى بهجة الزمن في تاريخ اليمن*، تحقيق: مصطفى حجازي (صنعاء: دار الكلمة الطبعة الثانية ١٩٨٥م)، ٧٨.

(٥١) ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٩٠؛ الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ١٠٢؛ محمد عبده محمد السروري، "مظاهر الحضارة في الدول المسـتقلة في اليمن، ٤٣٩- ٦٢٦هـ"، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ٣٦٨.

(٥٢) ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٩٠؛ ابن الديبع، *الفضل المزيد*، ١٣.

(٥٣) الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ١٠٢، ١٠٣؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٣٦، ٣٧.

(٥٤) ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٤٨.

(٥٥)

Jean- Francois Breton, Les Fortifications D, Arabie meridionale du 7e au 1er siecle avant notre ere, deutsches archaologisches institut sanca, archaologische berichte aus dem yemen, bandviii, 1994, verlag philipp von zabern . mainz am rhein,. p.62-65,73,74.

(٥٦) كريـــزويل، *الآثار الإسلامية*، ٢٥٩، ٢٦٠؛ حسني محمد نويصر (د)، *الآثار الإسلامية* (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق ١٩٩٦م)، ١٤٨، ١٥٥.

(٥٧) أحمد فكري (د)، *مساجد القاهرة ومدارسها*، ج١، العصر الفاطمي، (مصر: دار المعارف ١٩٦٥م)، ٢٧؛ حسني نويصر، *الآثار الإسلامية*، ١٧١.

(٥٨) كريـــزويل .ك.أ، *وصف قلعة الجبل*، ترجمة: جمال محمد محرز (د) (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـــ/ ١٩٧٤م)، ٥٢-٥٨.

(٥٩) أسامة طلعت عبد النعيم، "أسوار صلاح الدين وأثرها في امتداد القاهرة حتى عصر المماليك"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار جامعة القاهرة، ١٩٩٢م، ٩٦، ١٤٥.

(٦٠) ســـعد محمد المؤمني، *القلاع الإسلامية في الأردن الفترة الأيوبية المملوكية، دراسة تاريخية أثرية إستراتيجية* (عمان: دار البشير، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م)، ٣٠٣-٣١٠.

(٦١) كريزويل، *وصف قلعة الجبل*، ٤٢، ٥٢، ٩١.

(٦٢) فريد شافعي (د)، *العمارة العربية الإسلامية ماضيها وحاضرها ومستقبلها* (جامعة الملك سعود الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـــ / ١٩٨٢م)، ١١١؛ محمد عبد الستار، *المدينة الإسلامية*، ١٤٤.

(٦٣) كريزويل، *الآثار الإسلامية*، ٢٣١؛ فريد شافعي، *العمارة العربية الإسلامية*، ٧٨.

(٦٤) فريد شافعي، *العمارة العربية الإسلامية*، ٧٨، ١١١؛ أسامة طلعت، *أسوار صلاح الدين*، ٩٦، ٩٧، ١٤٥.

(٦٥) تغـــير شكل باب اليمن بعد بنائه سنة ١٣١٦هـــ/ ١٨٩٨م واعتمدنا في المقارنة على خريطة رسمت لصنعاء سنة ١٢٩١هـــ/ ١٨٧٤م، أي قـــبل تغيير بناء الباب (أنظر) السيد محمود البنا، "دراسة ترميم وصيانة صنعاء القديمة في العصر العثماني"، رسالة دكتوراه، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٩٣م، ١٤٠.

(٦٦) عـــبدالرحمن حســـن جـــارالله، "عمائر مدينة ثلا الدينية باليمن خلال العصر الإسلامي حتى نهاية العصر العثماني دراسة أثرية حضارية"، رسالة ماجستير، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٩٤م، شكل٨.

(٦٧) سعد المومني، *القلاع الإسلامية*، ٤٧٩.

(٦٨) لا يمكنـــنا معـــرفة المسافة على الطبيعة نظراً لتهدم معظم أجزاء السور والتي حلت محلها منازل ومنشآت تجارية وغيرها، ولكن أمكنـــنا معرفة ذلك من خلال بقايا السور ومن خلال الخريطة الجوية للمدينة، وما أوردته المصادر، وما ذكره الأهالي عن موقع الســـور حيـــث تم وضع علامات على الخريطة تدل على موقع السور وبالتالي قياس المسافة بين البابين، وقد سبق أن نوهنا إلى ذلـــك، وللتذكير بها: المسافة بين البابين ÷ متوسط طول الأبراج والمساحات بينها= عدد الأبراج : ٧٩٠ ÷ ٣٥ = ٢٢،٥٧ = ٢٣ برج.

(٦٩) ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٣٦.

(٧٠) ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٨٩، الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ١٠١، ١٠٢.

(٧١) عمارة اليمني، *تاريخ اليمن*، ٧٧، ١٢١.

(٧٢) المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ٨٤.

(٧٣) أحمد قائد الصايدي (د)، *المادة التاريخية في كتابات نيبور عن اليمن* (دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٠م)، ٢٢٣.

(٧٤) المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ٩٤؛ ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٧٤، ٧٥.

(٧٥) الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ١٠١، ١٠٢؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٤٨.

(٧٦) اندثرت جميع أبواب صنعاء و لم يبق منها سوى باب اليمن وهو أيضاً مجدد، وقد اعتمدنا على مقارنة أبواب زبيد بأبواب صنعاء على خارطة رسمت سنة ١٢٩١هـ وفيها يظهر شكل الأبواب بوضوح، (أنظر) سيد البنا، دراسة ترميم، شكل٣٣.

(٧٧) أحمد الصايدي، *المادة التاريخية*، ٢٢٣.

(٧٨) ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٧٤، ٧٥؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٣٦.

(٧٩) منهم: المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ٨٤؛ ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٩٠؛ الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ١٦٧؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٣٥؛ ابن عبدالمجيد، *بهجة الزمن*، ٧٨.

(٨٠) محمد عبد الستار، *المدينة الإسلامية*، ١٤٠.

(٨١) صالح لمعي مصطفى (د)، "النمو العمراني وخصائصه في المدينة المنورة"، بحث في كتاب *المدينة العربية خصائصها وتراثها الحضاري الإسلامي، المدينة المنورة* ٢٤- ٢٩ ربيع الثاني ١٤٠١هـ/ ٢-٥/٣/١٩٨١م، تحرير إسماعيل سراج الدين وسمير الصادق، منظمة المدن العربية، المعهد العربي لإنماء المدن، طبع في واشنطن، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ١٤٤.

(٨٢) فهمي علي الأغبري، "التحصينات الدفاعية في اليمن القديم"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٤م، ٢٢، ٧٠.

(٨٣) البُرجُ بالضم الركن والحصن، وبرج الحصن ركنه وجمعه بروج وأبراج، وربما سمي الحصن به، والبرج كل ظاهر مرتفع ومنه بروج سور المدينة،وسميت البروج بروجاً لظهورها وبيانها وارتفاعها، وبروج سور المدينة والحصن عبارة عن بيوت تبنى على السور يتجمع فيها الجنود للدفاع عن السور، ويعرف البرج في كثير من المناطق اليمنية ومنها زبيد باسم "النوبة"، ويبدو أنها مشتقة من كلمة ناب عنه ينوب منابًا أي قام مقامه، وهي من التناوب على شئ، ونظراً لتناوب الجند في حراسة البرج فقد سمي نوبة. (أنظر) الفيروزابادي، *القاموس المحيط*، مادة برج، ١٦٥؛ مادة نوب، ١٢٩؛ الرازي، *مختار الصحاح*، مادة برج، ٤٦؛ مادة نوب ٦٨٤؛ محمد محمد أمين (د)، ليلى علي إبراهيم، *المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية ٦٤٨-٩٢٣هـ/١٢٥٠-١٥١٧م* (القاهرة: دار النشر بالجامعة الأمريكية، د.ت)، ٢١؛ أسامة طلعت، أسوار صلاح الدين، ١٩٩.

(٨٤) ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٩٠.

(٨٥) تم قياس المساحات التي تقتطعها الأبراج المتبقية - ١١ برج + المئذنة - من السور فكانت" ٥م، ٥م، ٧م، ١١،٥م، ٨,٥م، ٥،٥م، ١٣م، ٩م، ٥م، ٥،٥م، ٣،٥م، ٥،٥م "بمجموع قدره" ٨٤م، ثم قسم الناتج على عدد الأبراج فأعطانا متوسط قدره "٧م".

(٨٦) كريزويل، *الآثار الاسلامية*، ٢٣٠- ٢٣٣.

(٨٧) طاهر مظفر العميد (د)، "علاقة العمارة العربية قبل الإسلام بالعمارة الإسلامية"، بحث ألقي في حلقة دراسية أقامها مركز الإحياء العلمي العربي في ١٩٩٠/٢/٢٥م، ونشر في كتاب *العمارة العربية قبل الإسلام وأثرها في العمارة بعد الإسلام*، جامعة بغداد، ١٩٩٠م، ٥٨.

(٨٨) Breton, Les Fortifications, p.p84-86,95-98, 109-113, 125-126/ فهمي الأغبري، التحصينات، ١٦، ٦٢، ٧٦، ١١٤، ١١٦.

(٨٩) أحمد فكري (د)، *مساجد القاهرة ومدارسها*، ثلاثة أجزاء، المدخل، دار المعارف مصر، ٢٦.

(٩٠) طاهر العميد، *علاقة العمارة*، ٥٦، ٦٠.

(٩١) ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن بن يوسف، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٣م، ج١، ٦٥؛ عبدالرحمن عبد الواحد الشجاع، *اليمن في صدر الإسلام* (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، ٣٢٥؛ خالد عزب، *الفسطاط النشأة، الازدهار، الانحسار* (القاهرة: دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٨م)، ٢٤.

(٩٢) عبدالرحمن الشجاع، *اليمن في صدر الإسلام*، ٣٢٥.

(٩٣) لوسيان قولفان(د)، *مساهمة شعوب وحضارات ما قبل الإسلام في الفن الإسلامي، الفن العربي الإسلامي*، ٣ مجلدات (تونس : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٤م)، ١: ١٤١.

(٩٤) خالد عزب، *الفسطاط*، ٢٥.

(٩٥) دارة الملك عبدالعزيز، "العلاقة بين التراث الحضاري الإسلامي ونمو المدينة العربية"، بحث في كتاب *المدينة العربية خصائصها وتراثها الحضاري الإسلامي*، المدينة المنورة ٢٤-٢٩ ربيع الثاني ١٤٠١هـ/ ٢٨/٢-١٩٨١/٣/٥م، تحرير: إسماعيل سراج الدين وسمير الصادق، منظمة المدن العربية، المعهد العربي لإنماء المدن، طبع في واشنطن، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ٤٠؛ منيرة الرمادي، *تاريخ المدن*، ج٢، ١٦؛ هشام جعيط (د)، *الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية* (مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الطبعة الأولى ١٩٨٦م)، ١٢١.

(٩٦) السيد عبدالعزيز سالم (د)، *تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة*، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١م، ١٢٢؛ لوسيان قولفان، مساهمة، ١٤١.

(٩٧) ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٩٤.

(٩٨) ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٥٢، ٥٣.

(٩٩) الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ١١٢، ١٧٥ .

(١٠٠) الخزرجي، *العقود اللؤلؤية*، ٢: ١٦٧، ٢٢٥ .

(١٠١) الخزرجي، *العقود اللؤلؤية*، ٢: ٢٤٦.

(١٠٢) ابن الديبع، *قرة العيون*، ٢: ١٢٥؛ *بغية المستفيد*، ١٠٥؛ عبدالرحمن الحضرمي، *مدينة زبيد*، ١٠٤.

(١٠٣) توفى ابن أبي الربيع سنة ٢٧٢هـ/ ٨٤٢م وهو وإن كان توفي بعد تأسيس زبيد إلاّ أن ذلك لا يعني أن شروط بناء المدن لم تكن معروفة قبله بل ربما كانت موجودة ومتعارف عليها بين الناس ويعد ابن أبي الربيع أول من ذكرها وفصلها، (أنظر) ابن أبي

الربيع، *سلوك المالك*، ٤٢٣؛ خالد عزب، تخطيط، ٧٣.

(١٠٤) أندريه ريمون، *المدن العربية الكبرى في العصر العثماني*، ترجمة لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع القاهرة، ٥١، ٥٢.

(١٠٥) أندريه ريمون، *المدن العربية*، ١٢٨.

(١٠٦) الخزرجي، *العقود اللؤلؤية*، ٢: ٦٤؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٩٢.

(١٠٧) ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٩٤.

(١٠٨) المقحفي، *معجم المدن*، ١٩٠ .

(١٠٩) ابـــن حـــاتم، بدر الدين محمد بن حاتم بن أحمد بن عمران (ت ق ٧هـ/١٣م)، *السمط الغالي الثمن في أخبار الملوك من الغز باليمن*، تحقيق ركس سميث، ١٩٧٣م ، ٢٤٧، ٢٤٩.

(١١٠) ابن حاتم، *السمط الغالي*، ٢٥٤.

(١١١) الخزرجي، *العقود اللؤلؤية*، ٢: ١٣٥، ١٧٠؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ١٠٠؛ *قرة العيون*، ٢: ١٠٤.

(١١٢) ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ١٦٢.

(١١٣) الخزرجي، *العقود اللؤلؤية*، ٢: ١٧٠؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ١٠٠.

(١١٤) عبد الرحمن زكي، *العمارة العسكرية*، ١١٧.

(١١٥) محمـــود إبراهـــيم حسين (د)، "حصن عجلون مع قلعة الجبل بالقاهرة"، دراسة مقارنة، مستخرج من كتاب: *دراسات أثارية إسلامية* (هيئة الآثار المصرية، ١٩٨٨م)، ١٦.

(١١٦) شـــوقي شعث (دكتور) ، *قلعة حلب وتاريخها ومعالمها الأثرية* (حلب: دار القلم العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ٩٩.

(١١٧) المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ٨٤؛ يحي بن الحسين ، *غاية الأماني*، ٢: ١٥١.

(١١٨) ابن المجاور، *صفة بلاد اليمن*، ٨٩؛ ابن الديبع، *بغية المستفيد*، ٣٦.

(١١٩) كريزويل، *الآثار الإسلامية*، ٢٢١، حسن الباشا(د)، "العمارة العباسية وانتشارها في الغرب الإسلامي" ١٣٢- ٣٣٤هـ/٧٥٠ - ٩٤٦م، بحث في كتاب: *الفن العربي الإسلامي*، ٣ أجزاء، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ٢: ٧٩.

(١٢٠) عـــبدالرحمن زكـــي (د)، "القلاع في الحروب الصليبية"، *المجلة التاريخية المصرية*، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مجلد١٥، ١٩٦٩م، ٧٤، فـــريد شـــافعي، *العمـــارة في مصر*، ١٩١، ٢٧٢، السيد عبد العزيز سالم (د)، "وسائل الدفاع الإسلامي في الأندلـــس"، *مجلـــة الجيش*، عدد ٨٢، ١٩٥٧م، ٢٥؛ غازي رجب، *العمارة العربية*، ٨٨، أسامة طلعت، *أسوار صلاح الدين*، ٢١٩، سوســـن ســـليمان يحـــي (د)، *منشـــآت السيف والقلم في الجهاد الإسلامي، العمارة الأيوبية* (القاهرة: مكتبة الشباب ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ٨٨.

(121)creswell, k.a.c, *the muslem architecture of egypt*, band i, ikhshids and fatimids a.d939-1711, oxford at the clarendon press mc mlii, 1951 vol1. p23-30.

(١٢٢) سعد المؤمني، *القلاع الإسلامية* ، ٣٦٥.

(١٢٣) breton, *les fortifications*, pp.55,60,62,77,138

(١٢٤) غازي رجب، *العمارة العربية*، ٩٣.

(١٢٥) creswell, *the muslem*, band i, p23-30

(١٢٦) عبدالرحمن زكي، *العمارة العسكرية*، ١١١؛ فريد شافعي، *العمارة في مصر*، ١٩١، ٢٧٢؛ *العمارة العربية الإسلامية*، ٧٨.

(١٢٧) عبدالرحمن زكي، *العمارة العسكرية*، ١١١.

(١٢٨) فريد شافعي، *العمارة في مصر*، ٤٣٥

(١٢٩) عبدالرحمن زكي، *القلاع في الحروب الصليبية*، ٦١.

(١٣٠) عبدالرحمن زكي، *العمارة العسكرية*، ١١٧.

(١٣١) سعد المؤمني، *القلاع*، ٣٦٥؛ سوسن سليمان، *منشآت السيف*، ٨٩؛ شوقي شعث، *قلعة حلب*، ١٠٧، ١٠٨.

(١٣٢) فريد شافعي، *العمارة في مصر*، ١٧١، ٢٧٢؛ *العمارة العربية الإسلامية*، ٨٥.

(١٣٣) أسامة طلعت، *أسوار صلاح الدين*، ٢١٩، ٢٢١.

(١٣٤) السيد عبدالعزيز سالم ، *المساجد والقصور في الأندلس* (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٦م)، ١٦٤.

(١٣٥) السيد عبدالعزيز سالم، *العمارة الحربية في الأندلس* (القاهرة: سلسلة دائرة معارف الشعب، عدد ٦٤، ١٩٥٩م)، ١٦١، ١٦٢.

(١٣٦) الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ٤٥٧، *العقود اللؤلؤية*، ١: ١٧٤؛ ابن الديبع، *قرة العيون*، ١١١.

(١٣٧) يعرفها كل من الدكتور عبد الرحمن زكي، والدكتور زكي حسن: باسم مشربيات، وأنها تتكون من دعائم تتقارب بعضها من بعض وتحمل فوقها حواجز بارزة وبين كل دعامتين فتحة مقفولة بباب مستور يمكن أن تصوب السهام منه إلى رؤوس المهاجمين، وكذلك الزيت والماء المغلي (أنظر) عبدالرحمن زكي، *العمارة العسكرية*، ١١٠؛ زكي محمد حسن (د)، *تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة* (سوريا: دار الكتاب العربي الطبعة الأولى ١٩٨٤م)، ١٣٨.

(١٣٨) أسامة طلعت، *أسوار صلاح الدين*، ٢٣٣.

Studies in the History of Arabia

Vol. V

Arabia from the rise of the Abbasid State to the end of the ٤th century A. H.

(part two)

Editorial Committee

Prof. Dr. Abdulaziz S. Al- Hilabi

Prof. Dr. Mohammed al- Jameel

Prof. Dr. Ahmad O. Al- Zaylai

Dr. Moshalleh K. Al- Moraekhi

Dr. Khalid A. Al- Bakr